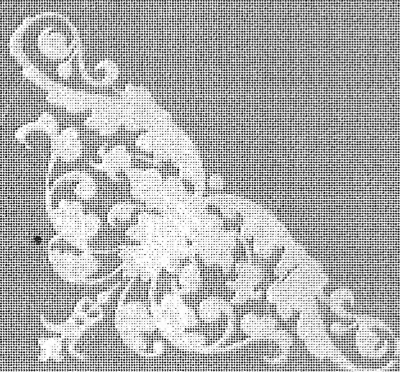
من معارك التراث

دكتور كامل سعفان

الذين يلحدون في آيات الله



اَلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِ اللّٰهِ

من معارك التراث

الذين يلحدون في آيات الله

دكتور كامل سعفان

دار المعارف

الناشر : دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج . م . ع .

بسم الله الرحمن الرحيم

(أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ، وأضله الله على علم ، وختم على سمعه وقلبه ، وجعل على بصره غشاوة ، فمن يهديه من بعد الله ؟ أفلا تذكرون ؟!

وقالوا : ما هى إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون .

وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ، ما كان حجتهم إلا أن قالوا : ائتوا بآبائنا ، إن كنتم صادقين .

قل ، الله يحييكم ، ثم يميتكم ، ثم يجمعكم إلى يوم القيامة ، لا ريب فيه ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

ولله ملك السموات والأرض ، ويوم تقوم الساعة ، يومئذ يخسر المبطلون) .

صدق الله العظيم

١ نقد الفكر الدينى . .

كتاب صدر عن دار الطليعة ببيروت ، وتكررت طبعاته فى زمن وجيز ، لا لطرافة المادة التى يقدمها ، أو لجدتها ، ولكن لغرابتها ، وجرأتها ، وقدرتها على تجلية الباطل فى صورة الحق ، ولشراسة الدكتور (المسلم) فى التهجم على المقدسات ، وتطويع كل الوسائل الممكنة لديه فى الإنكار والرفض ، والنيل من أسس نعتز بها ، ونستمسك ، ونقيم عليها كياننا الروحى والاجتماعى والقومى . .

وكان بوسعنا أن نتجاهل الكتاب والكاتب بدعوى أن فى عرض هذه الأفكار الكافرة إشاعة للكفر . . لكن هل يكفى أن نتجاهل الجراثيم لنتقيها ؟!

إن الدكتور (صادق جلال العظم) يمتاز بقدرة على الحجاج ، ويستغل (الأقلام الدينية) فى عرض مفترياته . . ومن هنا كانت خطورة ما قدم ، وتكون خطورة السكوت على هذا اللون من التناول ، لا لأنه يعرض الأفكار الإسلامية عرضًا خاطئًا ، ولكن لأنه يعرِّى منهجًا محسوبًا على الإسلام فى تناول الفكر الدينى ، ولأنه يعمل فى إطار سياسى مرسوم ، يقصد به التشكيك والبلبلة الفكرية ، وصولا إلى تمزيق الوحدات الاجتماعية ، إلى الشعور بالاغتراب ، إلى الجفاف الروحى ، إلى الفكر المادى . .

و (الدكتور) لا يداجى ، ولا يخاتل ، فيما يعرض ، وفيما يقدم ، ليوهمك بأنه يملك الحقيقة ، فلا حاجة به إلى أن يلف ويدور ، ولأنه يعلم – بحكم الممارسة السياسية – أن المواجهة تختصر الطريق ، وأن المبادرة تشل إرادة الخصوم .

* * *

صدّر كتابه بفقرة لياسين الحافظ تقول :

« إن نقد جميع جوانب المجتمع العربى الراهن وتقاليده نقدًا علميًّا علمانيًّا صارما ، وتحليلها تحليلا عميقًا نافذًا – واجب أساسى من واجبات حركات الطليعة الاشتراكية الثورية فى الوطن العربى ، وإنَّ مثل هذا النقد هو وحده القادر على تهيئة الظروف التى تمكن من اقتلاع جميع الجوانب السلبية المعطلة والكابحة فى إرثنا الاجتماعى » .

« إن تفجير الأطر التقليدية للمجتمع العربى سيؤدى بالضبط إلى إسراع وتيرة العمل لبناء مجتمع عربى عصرى كليًّا وبدون هذا التفجير فإن إمكانية نمو منتظم وسريع وثورى فى البنيان الفكرى والاجتماعى التقليدى للشعب العربى سيغدو أمرًا مشكوكًا فيه ، إن لم نَقُل مُستحيلا ، كما أنه فى نفس الوقت – سيلقى بظلاله السلبية المعطلة للنمو الاقتصادى الجاد السريع » ص ٥ ط ٣ سنة ١٩٧٢ م .

هذا هو الهدف . . « اقتلاع جميع الجوانب السلبية المعطلة للنمو الاقتصادى السريع . . وتفجير الأطر التقليدية لبناء مجتمع عربى عصرى كليًّا » . .

والاقتلاع والتفجير فى الواقع الاشتراكى الذى تعيشه كثير من الدول حولنا لا يمثل إلّا بريقًا لفظيًّا مجازيًّا ولكنه الحقيقة الممثلة فى (التصفية الجسدية) ، وفى إهدار الحرمات ، وامتصاص كل الطاقات الخيرة الواعدة ، حتى إذا تجردت الأرض ، وجفت الينابيع الموروثة ، بدأ التفكير فى البناء ، وأى بناء بعد أن تتقطع الأسباب ، وتنهدّ القوى ، وتموت العزائم ؟!

وعلى هذا يكون مفهوم (السلبية والتقليدية والتعطيل) . .

وما أكثر ما حمّل (اليساريون المتطرفون) الألفاظ من دلالات ، وما أكثر ما أضافوا إلى اللغة ألفاظًا ذات حروف عربية ومضامين خبيثة ، غريبة على الذوق العربى والوجدان العربى . .

* * *

وقدم (الدكتور) لكتابه بقوله :

« ينبغى أن يكون واضحًا أن الفكر الدينى . . . ليس إلّا الصعيد العلوى الواعى لكتلة هلامية شاملة ، غير محدودة الجوانب من الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات » ص ٧ .

الرسالات السماوية إذن (كتلة هلامية غير محدودة الجوانب) . . وبهذا تخلو من مفهوم (الرسالة) الذى هو تشريع ، أوامر ونواه ، حقوق وواجبات . . ويحار المرء : كيف يجمع بين هذا (المفهوم) وبين (الصعيد العلوى الواعى) ؟ وكيف تكون (الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات) لكتلة هلامية ؟!

أيكون هذا القول منصرفًا إلى ما نسميه (الغيبيات) وهل كل الفكر الدينى غيبيات ؟

إن (الفكر الإنسانى) لا يمتد إلى كل شىء ، ولا ينكشف له كل شىء . . ومن البديهات أن الغيبيات جزء من حياته ، رضى أم كره ، فإذا كان لا يعلم ما يجرى خلف بابه ، أو تحت نافذته ، بل لا يعلم ما سيحدث له إن لم يكن لا يعلم ما حدث له ، فكيف ننكر أن (يغيب) عنه من أمر الروح والملائكة والجن والجنة والنار ؟!

ما أجمل قول الحلاج : يا عجبًا ممن لا يعرف شعرة من بدنه كيف تنبت سوداء أم بيضاء ، كيف يعرف مكنون الأشياء !!

الفكر الإنسانى قاصر ، ونموه دلالة قصورة ، ومن قصوره ألّا تكتمل (الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات) نابعة من ذاته ، ومن ثم كانت الحاجة إلى الرسالات السماوية ، تقوّمه ، وتبصره ، وتهديه ، ولو ترك أمره بيده لما كانت الهداية ، لأن (الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات) الإنسانية تأخذ شكلا فرديًّا وشكلا جماعيًّا ، ومع الفردية والجماعية تتطور أو تتصارع ، وتتوالد ، وتتفانى ، ولا يكون التكامل ، وإن حظيت فى مرحلة بالتأييد ، وبالمغالاة فى التقدير .

* * *

وأول فصول الكتاب بحث عنوانه : **الثقافة العلمية وبؤس الفكر الدينى** ألقى جزءًا منه فى النادى الثقافى العربى ببيروت ، ونشر فى مجلة النادى (الثقافة العربية) أيار سنة ١٩٦٥ ، والنادى والمجلة معروفان بلونهما الأحمر . .

وجعل شعارًا لهذا البحث قول أبى نواس : « وداونى بالتى كانت هى الداء » . . ثم مضى يقول :

(إننا نمر ، فى طور نهضة مهمة ، وبانقلاب علمى وثقافى شامل ، وبتحويل صناعى واشتراكى جذرى ، لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا فى القرنين الأخيرين : رأس المال وأصل الأنواع) ص ٢٠ .

ومع هذا فأمامنا طريق طويل للنضال ، لأنه :

(يجب ألّا يغيب عن بالنا أنه مرت على أوربا فترة تتجاوز القرنين ونصف القرن قبل أن يتمكن العلم من الانتصار انتصارًا حاسمًا فى حربه الطويلة ضد العقلية الدينية التى كانت سائدة فى تلك القارة ، وقبل أن يثبت نفسه تثبيتًا نهائيًا فى تراثها الحضارى ، ولا يزال العلم يحارب معركة مماثلة فى معظم البلدان النامية ، بما فيها الوطن العربى ، علمًا بأنها معركة تدور رحاها فى الخفاء ، ولا تظهر معالمها للجميع إلّا بين الفينة والأخرى) ص ٢١ .

ونتساءل : لماذا المعركة بين العلم والدين ، ولكل ميدانه ، إذا قصدنا بالعلم دائرة النشاط العقلى فى المجال المادى ، فإذا قلنا : إن الدين يعالج الشئون الروحية والأخلاقية والإنسانية بعامة ، فقد أصبح العلم فى خدمة الدين ، أو فى خدمة المجتمع الإنسانى ، الذى يقوم الدين على تقويمه وهدايته . .

ثم ، إذا كانت هناك (معركة تدور رحاها فى الخفاء) ، ممثلة فى نشاط الخلايا الشيوعية ، أو الحاقدين والمتمردين ، فإن (الخفاء) يوحى بأنها ليست معركة ضد الدين بقدر ما هى معركة ضد رجال الدين . والمعركة ضد رجال الدين لا تعنى بالضرورة أنها ضد الدين ، لكن المعركة فى الحقيقة معلنة بقدر ما يملك هؤلاء

الناقون (الكلمة) ، ومن ورائهم تنظيمات وأموال تغذى هذه المعركة . وهذه المعركة تأخذ أشكالاً وأبعادًا مختلفة ، وتتلون بألوان كثيرة ، لا للدلالة على عمق وسعة المعركة بل بسبب خبث وضعف أداة المثيرين والمؤرثين لنارها ..

يقول (الدكتور) :

(من نافل القول أن نردد أن الطريقة العلمية فى الوصول إلى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته ، وعن الإنسان وتاريخه ، تتنافى تمامًا مع هذا المنهج الإتباعى السائد فى الدين) ص ٢٢ .

ويلاحظ أن قوله (تتنافى تمامًا) منطق غير علمى ، لأنها قد تختلف ، لكنها (لا تتنافى) بل تتكامل ، لأن الدين لا يحدث عن طبيعة الكون ونشأته ، وعن الإنسان وتاريخه إلّا بشكل (إجمالى) ، يخدم (الدعوة) ، ويؤدى إلى طاعة خالق الكون والإنسان والكشوف العلمية تزيد المؤمن إيمانا ، لأنها تريه عظمة الخالق فى خلقه ، أما الذين فى قلوبهم مرض فإنهم يتلمسون أسباب الرفض والإنكار ، ويعكسون إفرازاتهم الخبيثة على كل ما حولهم .

ثم من أين جاءه أن المنهج الإتباعى (سائد فى الدين) ؟ قد يكون الأقرب إلى منطقه أن يقول (سائد فى الفكر الدينى) ، أما الدين ، وبرغم دعاوى نسبته إلى (الرسل) فإنه منهج أصيل ، قائم على أسس ثابتة ، لم يسبق إليها بما يمكن أن يكون مقلدًا له

أما القول بأن : (وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة ، أو اكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل ، وإنما العمل للوصول إلى نظرة أعمق وفهم أشمل للنصوص المنزلة ، والعمل للربط بين أجزاء هذه النصوص وتأويلها ، ومن ثم تأويل التأويلات ، حتى تستنبط معانيها الدفينة ، ويتوصل إلى الحقائق والمعارف الكامنة فيها منذ الأزل ، وهذا العمل ضرورى وجوهرى ، استنادًا إلى الآية القرآنية : « ما فرطنا فى الكتاب من

شيء ») . ص ٢٣ . فهذا تلاعب لفظى يتوصل به إلى نتيجة رضيها مسبقًا :
(فلا عجب إذن إذا وجدنا التاريخ الفكرى للدين يتألف دائمًا من تفاسير ، وشروح ، وشروح الشروح) ص٢٣ . لأن الحقيقة غير المنكورة أن هناك نصوصًا دينية وشروحًا ، وشروحًا للشروح ، لكن ليس مصدرها عقم الفكر الدينى ، ولكن تطور هذا الفكر ونموه وقدرته على الحركة ، إذ لابد أن تتطور الرؤية للنص بتطور الثقافة الإنسانية والمؤثرات العامة ، وهذا ليس مقصورًا على النص الدينى ، بل على كل النصوص ، فهناك شروح لأرسطو وأفلاطون ، وشروح وشروح الشروح لماركس ولينين ، ولا مأخذ على هذا كله من هذه الزاوية .

ثم إن هذه الحقيقة لا تمثل (منهجًا) ، ولكنه لون من النشاط الفكرى ، أما إذا كان هناك تطلّب للمنهج فلينظره فى كتابات المعتزلة والصوفية ، وفى كتابات أهل السنة فى الملل والنحل . . وهناك دراسات وافية ، قديمة وحديثة ، عن مناهج هؤلاء جميعاً . .

أما (أن الروح العلمية بعيدة كل البعد عن هذا المنطق وهذه النظرة الدينية ، لأن العلم لا يعترف بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعى والدراسة الجدية ، ولأن من أبرز سمات النشاط العلمى فكرة الاكتشاف) ص ٢٣ فهذا افتراء آخر ، لأن (فكرة الاكتشاف) بالمفهوم العام تتمثل فى دعوة القرآن الكريم إلى النظر فى أنفسنا . وإلى النظر فى ملكوت السموات والأرض ، وإلى النظر فى تاريخ من سبقنا ، ومثل هذا النظر يولد المعرفة ، ويحقق اليقين . . .

ثم إن الدين لا يقف دون (النظرة العلمية) التى (تخضع النصوص للنقد الموضوعى) ما دام الناقد يملك عدة النقد وآدابه ، ويتعرف المنهج الدينى ، لأنه بهذا النقد الأمين الذى يتحرى (الحقيقة) ، ولا شيء إلّا الحقيقة – يستطيع (اكتشاف) دلالات خفيت عليه ، وهى فى جملتها تمثل حقائق إنسانية ،

لا حقائق مادية ، لأن ما تضمه النصوص من حقائق مادية إنما هو فى خدمة الحقيقة الإنسانية أو الحقيقة الكونية بصورة عامة . .

* * *

ويدَّعى : أن الإسلام أصبح (الأيديولوجية الرسمية للقوى الرجعية المتخلفة فى الوطن العربى وخارجه) ص ٢٣ . ولو سلمنا بهذا فالذنب ليس ذنب الإسلام ، بل ذنب الذين يتظاهرون بالإسلام ، لأن الإسلام قوة ثورية خيرة ، ترسم الطريق إلى وحدة الإنسانية ، القائمة على المحبة والمساواة ، فى الحقوق والواجبات ، وعلى الحرية والعِزة ، بحيث لا يخضع الإنسان إلّا لله ، ولا يعتز إلّا به ، لا أن يخضع خضوعًا أعمى لزعيم أو مذهب ، ولا أن يسخر قواه التى منحها الله إيّاه من أجل (الاقتلاع والتفجير) والتخريب والهدم ، وشن الحرب الطبقية ، وإفقار الأغنياء ، وزيادة فقر الفقراء ، من أجل أن تسود عصابة تعتصر كل الخيرات ، وتعيش فى رفاه وتجبر الأباطرة والملوك .

* * *

ويدعى أن (الدين بطبيعته مؤهل لأن يلعب هذا الدور المحافظ ، وقد لعبه فى جميع العصور بنجاح باهر ، عن طريق رؤياه الخيالية لعالم آخر تتحقق فيه أحلام السعادة) ص ٢٤ .

قد يكون هناك من استغل الدين لطمع دنيوىّ، وقد يكون للأمل فى ثواب الآخرة ما يدعو إلى الرضا والاستهانة بعذابات الدنيا ، لكن أن تتحول (أحلام السعادة) فى الآخرة إلى (رؤيا خيالية) فهذا هو التجاوز الذى يقوم على إنكار البعث ، وإنكار الحساب والثواب والعقاب ، مع أن المنطق العادل الذى أقرته الفلسفات (غير المادية) ألّا تنتهى حياة الإنسان المتنامية بهذا الموت العارض . . ثم إن ميزان الحياة القائم على العدالة والمحبة والخير والتضحية مرده إلى الإيمان بالآخرة ، وإلّا أصبحت الدنيا غاية ، يسعى كلّ من فيها — خلال حياته التى

لا يدرى متى تنتهى – إلى أن ينال أكبر نصيب من السعادة ، فى حدودها الموهومة والمتخيَّلة ، ولعل هذا ما يفسر جنوح (الماديين) إلى العنف والقسوة والتضحية بالملايين ، فى سبيل التسلط والانتقام وإشباع الغرائز الجامحة ، يقول ديستوفسكى على لسان أحد أبطاله : (إذا كان الله غير موجود فكل شىء مباح) .

ويقول أفلاطون (الوثنى) فى جمهوريته : إن الرجل العادل إذا عانَى فى حياته الفقر والمرض أو غيرهما من المصائب فسوف تكون عاقبة أمره خيرًا ، سواء فى هذه الحياة الدنيا أو فى الآخرة ، لأن الآلهة لن تهمل من جاهد نفسه حتى صار عادلا ، ومن استطاع ببره وفضيلته أن يتشبه بالآلهة على قدر طاقته .

ويقول فى كتابه (جورجياس) : إن « راداسانت » يحاكم النفوس فى الحياة الآخرة ، فيرسل النفوس الشريرة تهوى إلى أعماق الجحيم ، ويرسل أرواح الفلاسفة إلى الجزر السعيدة . .

وبهذا قال أرسطو وزارادشت وكثير من المفكرين الذين آمنوا بالحياة وبالإنسان ، ولم يقعوا تحت طائلة العبثية والعدمية الصماء ، ولم يقعوا فى إسار الإنكار والرفض لمجرد أن عيونهم لا ترى ، وأن آذانهم لا تسمع ، وأن قلوبهم خاوية ، وأن عقولهم زاوية .

وما أجمل قول جلال الدين الرومى فى هؤلاء المفكرين عن عمى وغباء :

لو أن شخصا قال لجنين فى الرحم : إن فى الخارج عالمًا بالغ النظام ؛ أرضًا طيبة ذات عرض وطول ، فيها مائة نعمة ، وكثير من الأكل ، وجبالا وبحارًا ومروجًا وبساتين وحدائق ومزارع ، وسماءً سامقة العلو ، مليئة بالضياء ، وشمسًا وقمرًا ومائة من الكواكب ، وحدائق حافلة بالأعراس والولائم .

إن عجائب هذا العالم لا يحيط بها الوصف ، فلماذا أنت فى هذه الظلمة أسير المحنة ؟

إنك تحتسى الدماء ، وأنت مصلوب فى مكان ضيق ، أسير حبس ودنس وعناء .

لكَان الجنين – بحكم حاله – مُنْكِرًا ذلك القول ، مُعرِضًا عن تلك الرسالة ، كافرًا بها قائلا : إن هذا محال ووهم وخداع . . ذلك لأنه خيال الأعمى ، لا تصور له . .

وهكذا عامة الخلق فى هذه الدنيا ، يحدثهم المرشدون الروحيون عن هذه الدنيا ، قائلين : إنها عالم بالغ الظلمة والضيق ، لكنّ خارجها عالم تسامى عن الروائح والألوان ، فما تنفذ إلى سمع أحدهم كلمة قط ، فالطمع حجاب جسيم كثيف . . إن الطمع هو الذى يسد الأذن عن الاستماع ، والغرض هو الذى يغمض العين عن الاطلاع [1] .

* * *

ويدعى أن (الدين بديل خيالى عن العلم ، ولكن تنشأ المشكلة عندما يدعى الدين لنفسه ولمعتقداته نوعًا من الصدق ، لا يمكن لأى بديل خيالى أن يتصف به ، إن محاولة طمس معالم النزاع بين الدين والعلم ليس إلّا محاولة يائسة للدفاع عن الدين ، يلجأ إليها كلما اضطر الدين أن يتنازل عن موقع من مواقعه التقليدية ، أو كلما اضطر لأن ينسحب من مركز كان يشغله فى السابق ، إن نمط هذه العملية معروف جيدًا ، إنها تبدأ بصدام شديد بين النظرة العلمية الجديدة حول موضوع ما ، وبين النظرة الدينية السائدة إلى الموضوع ذاته ، وبعد نزاع قد يستمر سنين طويلة تنتصر النظرة العلمية الجديدة ، وتسود بين كبار المفكرين ، وتنتشر بين الفئات المثقفة تمامًا ، عندما يوشك العلم أن يتجاوزها إلى نظرة أفضل ، عندئذ يقول أصحاب النظرة الدينية ، إنه لم يكن من موجب لهذا النزاع أصلا ،

---

(١) جلال الدين الرومى – د . كفافى – بيروت سنة ١٩٧١ ص ١٣٣/ ١٣٤ .

لأن الخلاف لم يكن بين جوهر الدين وروحه من جهة وبين العلم من جهة أخرى ، لذلك لا يضير الدين أن يتنازل للعلم عن أمور لا تمس روحه ، ولكن الحق يقال ، إن هذا النمط من التفكير يخبئ وراءه سلسلة طويلة من التراجعات الهامة والحاسمة اضطر إليها الدين عندما وقف وجهًا لوجه أمام العلم) ص ٢٤ .

لو أن (الدكتور) فحص مقدماته التى بنى عليها نتائجه لأراح واستراح ، ولكنه مصر على المغالطات التى تخدم أهداف (الاستعمار الأحمر) الذى كشف عن مخالبه وأنيابه فى كثير من بلاد الدنيا . . ويتعامى العملاء والأدعياء عن الحقائق المرة التى تقوم على الإبادة والتخريب ، على أمل أن يكونوا فى يوم الفئة القليلة المستغلة المستبدة ، أو فى ركاب هذه الفئة . .

يقول : (إن الدين بديل خيالى عن العلم) ، مع أنّ الدين غريزة ، والإيمان فطرة ، وهذه حقيقة نفسية حدثت بها النصوص الدينية ، وأيدها علم النفس وعلم الاجتماع ، والغريزة والفطرة أصل لا بديل ، وحقيقة لا خيال ، لكن الكاتب (الدكتور) يريد اختلاق معارك بين العلم والدين ، ينتصر فيها العلم ، وينهزم الدين ، مغطيًا انسحابه بما يثير من غبار ! !

وقد سبقت الإشارة إلى أن منهج الدين وميدانه غير منهج العلم وميدانه ، وأن العلم المرتكز على قاعدة نفسية سليمة يؤدى إلى الإيمان وتعميقه ، والعلم مع النفوس القلقة المضطربة يساعد على التمرد والطيش والتجاوز ، شأن أية قوة مادية ، فالمال والجاه يفعلان هذا الفعل ، وإن اختلفت الصورة . .

وقد ثبت أن الدين يكثر طلابه فى حالة الإحساس بالضياع ، لأن فيه العزاء ، ولأن الحقيقة الإنسانية الجاحدة تتجلى فى قول الله سبحانه : (وإذا مس الإنسان الضّر دعانا لجنبه ، أو قاعدًا ، أو قائمًا ، فلما كشفنا عنه ضُرّه مرّ كأن لم يدعنا إلى ضُرّ مسّه) (يونس ١٢) .

الدين عزاء فطرى ، وعلاج نفسى ، وملاذ الضائعين والخائفين والمعوزين ،

لأنه سبيل الارتباط بالقدرة الإلهية ، وبالقوة الكونية المسيطرة ، يستوى فى ذلك العالم والجاهل ، إلى حد ما ، وأى منكر للكائنات غير المرئية ، المعتز بعلمه ، حين يحتويه الظلام ، سيتعرى عن مكتسباته العزيزة ، ضارعًا إلى الله . . ليس هذا بحكم مواريث البيئة ، بل هى (فطرة الله التى فطر الناس عليها) . (الروم ٣٠)

ولعل (فرعون) الممثل للقوى المادية ، حين أدركه الغرق ، وقال آمنت بالذى آمن به موسى — خير معبر عن هذه الحقيقة . فالدين حقيقة قائمة فى البنيان الإنسانى ، بل فى كل بناء ، (ولله يسجد ما فى السموات وما فى الأرض) (النحل ٤٩) ولكن دواعى الغفلة ودواعى الغرور تدفع إلى الاعتزاز بالإثم ، وإلى أن يهرف الإنسان بما لا يعرف ، تطاولا وادعاءً وجحودًا .

ولو أن الدين انهزم فى معاركه مع العلم ماكان له أن يعيش فى عصر الذّرّة والصاروخ وسفينة الفضاء ، وماكان بوسعه أن يقف بصدور عارية فى وجه أعتى وسائل الإبادة التى يملكها الشيطان الأحمر .

إن المعركة لم تقم بين الدين والعلم ، ولكن بين رجال الدين ورجال العلم ، أو بين سلطان دنيوى وسلطان آخر ، ومن هنا كان تساقط الحجج ، وكانت الهزائم رهنًا بقدرة كل فريق على الإبانة ، لا بقدرة الدين ولا بقدرة العلم .

* * *

ويقول : (إن الاعتقاد بأننا سنلقى فى العالم الآخر أولئك الذين نكنّ لهم الحب يعطينا أكبر العزاء عند موتهم ، ولكنى لا أجد أى مبرر لافتراضنا أن الكون يهتم بآمالنا ورغباتنا . . ولا أحسب أنه من الصواب والحكمة أن نعتنق آراء لا تستند إلى أدلة بينة وعلمية) ص ٢٧ .

وهى دعوى اصطنعها الكاتب ، لأن أحدًا لم يقل بأن الآخرة مطلب لقاء الأحباب : (يوم يفرُّ المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه ، لكل امرئ منهم

يومئذٍ شأن يغنيه) (عَبَس ٣٤/٣٧) . وإنْ كان من كمال السعادة فى الجنة أن يجتمع شمل الأسرة المؤمنة الصالحة . .

ركز على الجانب العاطفى – وهو ما تلقفه من كتابات وثنية – ليشير إلى أن العالم الآخر من صنع الإحساس بالفراغ ، أو الشوق إلى المجهول ، وليس حقيقة دينية ، عالجها القرآن الكريم فى آيات كثيرة ، لأنها إحدى ركائز الإيمان ، ولأن الخير والشر والطاعة والمعصية رهن بما يجرى فى الآخرة من حساب ، ولأن المشركين طالما عجبوا من البعث بعد الموت : « أئذامِتْنَا وكنا ترابًا وعظامًا ، أئنا لمبعوثون » ؟ (الصافات ١٦) . (إنْ هى إلّا موتتنا الأولى وما نحن بِمُنْشَرِين) . (الدخان – ٣٥) .

و (الدكتور) ما زاد على أن ردد ما قاله المشركون منذ قرون طويلة ، ولم يكلف نفسه جهد الإمساك بالقرآن الكريم ، ليعرف ما إذا كانت هناك (أدلة بيِّنة وعلمية) أم لا . .

إنه لا يؤمن إلّا بما يرى ، مع (علمه) أنه لا يرى ملايين الكائنات الدقيقة التى تسكن جسمه ، وتسكن الغلاف الجوى الذى يحيط به ، إلّا بوسائل (علمية) مكبرة ، كما أنه لا يرى ملايين الأجرام السماوية ، مع ضخامتها ، ولا يدرى من أمرها ، مع قدرته (العلمية) على الوصول إلى القمر والمريخ .

ومع أن العلم لا يجرؤ على القول بأن حركة الأجرام السماوية – (وكلٌّ فى فَلَك يسبحون) منذ ملايين السنين – يمكن أن تتم بهذا التنسيق والتناسق الرائع بفعل الطبيعة أو المصادفة فإن (الدكتور) ينكر وجود الله ، مكتفيًا بذكر (الكون) ، وكأنه بهذا الإنكار قد احتفظ لنفسه بحق (المعرفة) ، مع أن (الإنكار) يمثل عجزًا وضعفًا وخذلانا ، وهو موقف الكافرين منذ الجاهلية الأولى ، « وما يُهلكنا إلّا الدّهر » (الجاثية ٢٤) فهل الدكتور يمتص أفكاره من قبور الجاهلية فى عصر الألكترون والنيترون ؟ .

الماركسية دين :

(إن الاشتراكى الحقيق لن يكون مسروراً عندما يكتشف أنَّ أهم مبدأ فى عقيدته هو الإيمان بالله) ص ٤٧ .

إعلان صارخ مهد له بقوله :

(أما النظرة العلمية فقد عبر عنها أحسن تعبير فيلسوف وعالم رياضى آخر – لا بلاس – Laplace عندما قدم كتابه نظام الكون هدية إلى نابليون ، فسأله الإمبراطور : وما المكان الذى يحتله الله فى نظامك ؟ فأجاب لا بلاس : الله فرضية لا حاجة لى بها فى نظامى.. فهل من عجب إذن أن نسمع نيتشه يعلن فى القرن الماضى أن الله قد مات ؟ وهل باستطاعتنا أن ننكر أن الإله الذى مات فى أوربا بدأ يحتضر فى كل مكان ، تحت وقع تأثير المعرفة العلمية ؟) ص ٢٧ .

(إنَّ النظرة العلمية التى وصل إليها الإنسان عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان خالية من ذكر الله ، تماماً كما قال لابلاس) ص ٢٨

مجرد أن يقول لابلاس أو نيتشة – من الملاحدة – قولا فى حالة من العمى أو الهذيان ، فإن هذا القول فى نظر (الدكتور) يمحو كل قول جاء به الرسل والأنبياء والحكماء والفلاسفة والعلماء ، ويغطى على كل هذا النشاط الدينى العارم المتمثل اليوم فى شباب الجامعات ، وبخاصة كليات العلوم والهندسة والطب .

ويورد (قطعة أدبية) لبرتراند رسل بعنوان (عبادة الإنسان الحر) تقول بان الكون نشأ من (السديم الحار الذى دار عبثًا فى الفضاء عصوراً لا تعد ولا تحصى ، ثم بدأ يتقولب ، فخرجت منه الكواكب ، وبردت . . . إلخ) ص ٢٥/٢٦ .

ونحن – إذا تجاوزنا عن كلمة (عبثًا) لعامل أو لآخر – نجد أن قول (رسل) لا يبعد عن قول الله سبحانه : (ثم استوى إلى السماء – وهى دُخان – فقال لها وللأرض : ائتيا طوعًا أوكرهًا قالتا : أتينا طائعين) . (فصلت – ١١) .

ثم إن قول (رسل) لم ينكر أن هذا تم بإرادة الله ، لأن هذا السديم الحار لا يتقولب فى ملايين الشموس التى تدور فى مدارات منتظمة ، دون أن تتصادم ، على مدى ملايين السنين ، مستقلة عن إرادة عقل كلى يحكم هذا النظام الكونى . .

ومع أن رسل وغيره من المتحدثين عن أولية الكون إنما يتحدثون عن ظن وحدس وتخمين ، ممسكين ببعض الخيوط التى لا تملك الجزم أو اليقين . . ومع أن (الاعتراف الصحيح بأننا لا نعرف ما لا نعرفه من أهم مقومات التفكير العلمى) ص ٢٩ - فإن (الدكتور العالم) يأبى إلّا أن يكون الرفض والإنكار سبيله ، بحيث إذا قلنا من أين جاء السديم ؟ قال : ومن أين جاء الله ؟

(وبذلك يحسم النقاش ، دون اللجوء إلى عالم الغيبيات ، وإلى كائنات روحية بحتة لا دليل لدينا على وجودها) ص ٢٨ - وينسى (الاعتراف الصحيح بأننا لا نعرف) ، ويبنى على هذا موقفًا عامًّا من الأخبار الدينية ، فيقول :

(كيف يكون موقف الإنسان الذى تعرض للثقافة ، وتأثر بها تأثُّرًا جذريًّا ، من المعتقدات الدينية التقليدية والمؤسسات التى تتجسد فيها ؟ أيستطيع هذا الإنسان أن يستمر فى الاعتقاد بآدم وحواء ، وبالجحيم والنعيم ، وبأن موسى شق البحر الأحمر ، وحوّل عصاه حية تسعى ؟ كيف يكون موقف الإنسان الذى نشأ نشأة دينية ، وتقبلها جملة وتفصيلا ، من النظرة العلمية الطبيعية للحياة وللكون والإنسان ؟ من العسير أن نجد بيننا شخصًا يتمتع بشىء من الحس المرهف ، وبقسط ولو متواضع من الذكاء والثقافة العلمية ، لم يعانِ التوتر الذى تنطوى عليه هذه الأسئلة ، والقلق الذى تثيره فى إحدى مراحل حياته ونموه) ص ٣٠/٢٩ .

وما أظنه يغيب عن فطنة (الدكتور) أن القلق طبيعة مرحلية ، نتيجة الانكشاف على عالم لم يستطع أن يجمع فيه بين إملاءات موروثة لم يتم هضمها ، وإملاءات مدروسة لم يحسن دارسوها الربط بينها وبين الموروثات ، فكان الانفصام الذى لا يلبث بعد أن يرتوى من الموروث والمدروس أن يجد المصالحة النفسية والعقلية

ولو أن (الدكتور) بعيد من المؤثرات السياسية ، والخضوع لأوهام الأُمَمِيّة ، التى يستهويه دوره فيها ، لأمكنه بقدر من المعرفة ، وبقدر من التواضع ، أن يجد نفسه فى محراب من المحاريب يسبح باسم الله .

ولو أن (الدكتور) أزاح عن عينيه وعن أذنيه العصابة الحمراء قليلاً لعرف ما يعرفه تلامذة المدارس من أن تاريخ العلم والعلماء ليس مقصوراً على الكافرين ، بل إن نسبة الملحدين من العلماء إلى المؤمنين – فى الأديان المختلفة – لا تكاد تصل إلى واحد فى المائة ، فمن أين له هذه الأحكام ؟ ألا يرى أنها آفة الرفض ، لوثت كل الآبار العذبة ، بالرغم من (الاعتراف الصحيح) بأن العلم لا يزال قاصرًا عن التعرف إلى كثير مما حولنا ، وإلى تعليل كثير مما عرف ؟!

* * *

ويقف وقفة قصيرة عند قصة السجود لآدم ، لأنه سيخصها ببحث آخر ، ثم يعلق على الآيات الكريمة (١٢/١٤) من سورة « المؤمنون » بقوله :

(وخلاصة القول هو أن نمو الخلية البشرية يشكل معجزة إلٰهية لا تعليل لها سوى قدرته المطلقة على الخلق ، وتدخله المباشر فى سير أمور الكون ، هل يتفق هذا الوصف والتعليل مع معارفنا العلمية عن الموضوع ، ومع ما يبينه لنا علم الأجنة حول تطور الخلية البشرية فى مراحلها الأولى ؟ الجواب هو حتماً بالنفى ، لأن علم الأجنة لا يدَعُ مجالا للشك فى أن الخلية تنمو بالتطور العضوى من طور لآخر وفقًا لقوانين طبيعية معينة ، بحيث تنمو المرحلة المتأخرة من صلب المرحلة السابقة عليها ، وعلى أساس معطياتها الأولية ، كل ذلك بصورة تسمح لنا بالتنبؤ بتطور الخلية ، وبالمراحل المستقبلة التى ستمر بها ، وتمكننا من التحكم بنموها ، بحيث نستطيع تأخيره أو إسراعه ، أو تشويهه – إن شئنا ذلك – بتعريضها لمواد كيماوية معينة ، أو أنواع محددة من الأشعة) . ص ٤٠ .

ولنسأل السيد الدكتور :

من أوجد هذه القوانين الطبيعية التى تتحرك الخلية على هديها ؟

من هيأ الخلية لحمل الصفات الوراثية ؟

من جعل النواة قادرة على أن تتحول ذكرا أو أنثى أو خنثى ؟

من مكن النواة الأولى من أن تعتبر فردًا أو تنقسم إلى أفراد ؟

كيف لهذه الخلية أن تتحول إلى جهاز هضمى ، وجهاز تنفسى ، وجهاز عصبى ، وإلى مخ ، لو أريد صناعة مثله لكان المصنوع فى حجم الكرة الأرضية ؟

أنّى للخلية أن تحمل كل إمكانيات العواطف الإنسانية ، والأفكار الإنسانية ، والتاريخ الإنسانى ؟

ماذا يقول الدكتور فى أن جسم الإنسان يحوى أكثر من مائة ألف نوع من البروتين ، وكل بروتين يعرف رسالته وتخصصه الدقيق ؟

لو أننا تناولنا عالم الروح الذى يحرك هذا التكوين المادى ، والذى لا يسهل على الدكتور إنكاره (ماديًّا) ، فماذا هو قائل ؟

هل يختلف التكوين البيولوجى فى الإنسان عنه فى الحيوان ؟

ذكر أن العالم الألمانى هانس مان عثر فى المناطق القطبية على نوع من السمك يخلو دمه من الكريات الحمراء ، فكيف فرقت الطبيعة بين الكائنات الحية المختلفة ؟

لماذا كان الخير والشر فى طبيعة الإنسان دون سواه ؟

لماذا عقمت الطبيعة فلم تستمر فى إنجاب الأجيال المتطورة عن الخلية الأولى ؟

أسئلة كثيرة أجدر بالسيد الدكتور أن يشغل نفسه بها قبل أن يقول : (باستطاعتنا أن نتدخل فى سير الخلية) .. طبعا .. مادمنا تعرفنا على خط السير نستطيع أن نتدخل ، كما نتدخل فى مجرى النهر .. لكننا لا نستطيع أن ننشىء نهرًا ، ونسيّر سحبًا ، نسقطها لتغذى النهر ، وأن نخلق سمكًا ، وكائنات يتغذى عليها السمك ، وننوع الأسماك ونلونها ، ونجعل بعضها يضىء والآخر يعتم .. إلخ ..

فكوننا نستطيع أن نتدخل بالتأثير على مرحلة النمو لا ينفى أن النمو خاضع لتقدير الخالق ، وتدخلنا رهن بمعرفة قدر من مكونات هذا (التقدير) ، لكننا لا نستطيع أن نخلق ، ولا نستطيع أن نضع القوانين . .

* * *

ويهاجم الأستاذ سيد قطب فيما تناوله (ص ١٦٥) من كتاب (الإسلام ومشكلات الحضارة) لأنه (يرفض نظرية التطور العضوى ، مع أنها توجت البحوث العلمية فى علم الحياة ، ونظرية فرويد ، مع أنها من أهم النتائج التى توصلت إليها البحوث العلمية فى مجال الدراسات النفسية ، ويرفض الماركسية أو الاشتراكية العلمية ، مع أنها أهم نظرية شاملة صدرت فى العلوم الاجتماعية والاقتصادية فى العصور الحديثة) ص ٤٣ .

ومن المعروف أن تلامذة دارون وفرويد وماركس اختلفوا معهم فيما انتهوا إليه ، لأنها مجرد (اجتهادات) قد تصيب وقد تخطىء ، ولم يقل العلم كلمته الأخيرة فيما ذهب إليه هؤلاء الأقطاب ولن يقول ، وهذه بديهية ، لا تجدى معها العبارات الاستهوائية مثل (أهم النتائج . . أهم نظرية) . .

ولا شك فى أن الأستاذ سيد قطب كان يتحرك من منطلق أن كل ما يتعارض مع الإرادة الإلهية فهو مرفوض ، وأن كل ما هو داخل هذه الإرادة خاضع لقيم أخلاقية ، وما خرج على هذه القيم فهو مرفوض ، فأنَّى للسيد الدكتور – وهو يتحرك من منطلق العبثية العدمية – أن يكون حكمًا فى فكر أخلاقى رشيد ؟!

ثم يهاجم مجموعة من الكتّاب الإسلاميين والمسيحيين ، على أساس أنهم يعمدون إلى التوفيق بين الدين والعلم ، خضوعًا للانتصارات العلمية التى تكسب كل يوم أرضًا جديدة ، ليؤكد أن الدين ضد العلم . ص ٤٥ .

كما يهاجم الدول الإسلامية التى تسير فى ركاب أمريكا ودول الغرب ، ويهاجم المؤسسات الإسلامية التى « تحشد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والاجتهادات

الفقهية والشرعية ، لتبين أن موقف دولتها هو الحق بعينه » ص ٤٦ .

ثم يعرض لجانب هام يغشى حياة الفكر الدينى ، وهو محاولة الزج بالعلم المادى فى كل معرض دينى ، وإقحام الاكتشافات والمقررات العلمية على القرآن الكريم بصورة إعلانية عن معارف الكاتب دون مبرر . وللأسف راج مثل هذا اللون العابث فى أيامنا هذه ، فاستغله أعداء الدين ما وسعهم الاستغلال . .

كتب يوسف مروة فى (العلوم الطبيعية فى القرآن) ، وقدم للكتاب سماحة الشيخ موسى الصدر والشيخ مصطفى الغلاييى [(قرر السيد مروة أن فى القرآن ٦١ آية فى علم الرياضيات ، و ٦٤ آية فى علم الفيزياء ، و ٥ آيات فى علم الذرة ، و ٦٢ آية فى النظريات النسبية ، و ٢٠ آية فى المناخيات ، و ٢٠ آية فى علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) إلى آخر اللائحة المعروفة لفروع العلم الحديث ، ويبرر السيد مروة هذا التوفيق التعسفى المحض بالكلام الآتى : بل إن الفيزيائيين والكيميائيين والجيولوجيين عندما يقرءون القرآن لا يرون فيه أى تناقض بين أبحاثهم وتجاربهم وبين الأفكار والمرامى العلمية التى تحملها الآيات القرآنية فى مواضيع اختصاصهم ، ذلك أن القرآن كتاب إلهى (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) الكهف - ٤٩ . و (ما فرطنا فى الكتاب من شىء) الأنعام ٣٨)] .

و (تمكن السيد مروة من تحديد معنى اليوم الإلهى و « الثانية الإلهية » تحديداً رياضياً على أساس النظرية النسبية العامة ، ومن هنا توصل هذا العالم الفذ إلى قياس سرعة النور الإلهى) . ص ٥١ - ٥٤ .

محاولات أقرب إلى العبث منها إلى الروح العلمى تروج هذه الأيام ، وتجد من يصفق لها ، دون أن يدرى صاحبها أنه يسىء من حيث يريد أن يحسن ، وأنه يضيف عبئاً على الفكر الدينى ، ويفتح الطريق أمام أعداء الدين ليقولوا إنهم أعرف بطبيعة الدين ممن يتحدثون باسم الدين . . . فى هذا (خروج عن تعاليم الدين - من وجهة نظر الدين الذى يدافع عنه - لأنه خروج عن مبدأ التنزيه ، وسقوط فى

تشبيه الصفات الإلهية بالحادثات المادية ، بل هو سقوط فى أقصى أنواع التشبيه ، أى التجسيم ، النور الإلهى فى الدين هو طاقة روحية لامتناهية ولا محدودة — أى لا يمكن تحديدها كميًّا ورياضيًّا على طريقة مزورة — ولا يدرك كنهها إلاّ بالإيمان والسريرة والبصيرة الداخلية) ص ٥٥ .

وهكذا مكّن هؤلاء المبتدعون المتجاوزون أولئك الخارجين المارقين من أن يصبحوا معلمين مرشدين .

ولو أن هؤلاء المبتدعين وقفوا عندما حدّد الله من مفهوم القرآن : (هدى للناس ، وبينات من الهدى والفرقان) البقرة — ١٨٥ (لتنذر به ، وذكرى للمؤمنين) الأعراف ٢ . (لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم) (إبراهيم ١) .

لو أنهم درسوا الأسلوب القرآن وأسرار إعجازه ، وعرفوا على من نزل هذا اللسان العربى المبين .

لو أنهم أدركوا طبيعة رسالة الرسل والأنبياء ، ماكان لهم أن يفتروا على الله كذبًا ، وأن يدعوا على اللفظ القرآنى ما لا علم للعربية به زمن النزول .

ولهذا وجب ألّا ينهض لهذا الأمر الجليل — أمر تفسير القرآن الكريم — إلّا من تأدب بآداب المفسر ، من طهارة النفس ، وفقه للغة ، وبصر بالبيان ، وعلم بالإنسان وتاريخه ، وبخاصة ذلك الإنسان العربى الذى نزل عليه القرآن الكريم [1] .

* * *

ثم يعرض للعلاقة بين الإنسان وربه ، معلقًا على قولهم عن الله : (كل ما يخطر فى بالك فهو خلاف ذلك) . . يقول : (توجد عدة اعتراضات على هذا الموقف :

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى كتابنا : المنهج البيانى فى تفسير القرآن الكريم ، وفى : القرآن والتفسير العصرى للدكتورة عائشة عبد الرحمن .

أولا : هل بإمكانى أن أقيم أية علاقات جدية بينى وبين هذا الإلٰه الذى تتجاوز طبيعته تجاوزًا مطلقًا منطقى ومشاعرى وأفكارى ومُثلى وآمالى ؟

هل بإمكانى أن أجد عزاءً فى إلٰه جلّ ما أعرف عنه هو أنه مهما خطر فى بالى من أفكار وصفات فهو يختلف عنها اختلافًا مطلقًا ؟

إن وجود مثل هذا الإلٰه وعدم وجوده سيان بالنسبة إلى . إن هذا الإله ليس إلّا تجريدًا فارغًا من كل معنى ومحتوى ، ولا يمكن لإرادة إنسان أن تتعلق بتجريد محض تجاوز بمراحل التجريد الذى وصفه أرسطو باسم « المحرك الأول » ، فإذا كان بإمكانك أن توجه ابتهالا أو دعاءً إلى « المحرك الأول » فمن المؤكد أنك لن تستطيع أن توجهه لإلٰه لا يمكنك أن تصفه بشىء على الإطلاق ، لأنه بطبيعته مخالف لكل ما يرد فى ذهنك من أفكار وكل ما تنطق به من صفات .

ثانيًا : إذا كان الإلٰه لا يوصف ولا يدرك بالنسبة للبشر ، فما معنى قولنا إذن بأنه « رحيم وبأنه عادل » ؟ عندما ننعت الله بالرحمة والعدل ، ماذا نعنى بهذه الصفات ؟ أليس هناك من شبه على الإطلاق بين الرحمة والعدل عندما نطلقهما على الله وبين تصورنا الإنسانى لهاتين الصفتين ؟ إذا كان الجواب بالنفى ، هل تكون إذن أذهاننا فارغة من كل معنى وتصور عندما ننعت الله بالرحمة والعدل ؟ هل ننسب إليه كلمات لا معنى لها على الإطلاق بالنسبة للبشر ؟ فى الواقع ، إننا فى موقف حرج حيال هذا الموضوع ، فإما أن ننعت الله بالعدالة وفقًا لتصور يشبه إلى حد ما وبصورة غامضة تصورنا الإنسانى لهذه الصفة ، وإما أن يكون قولنا بعدالته كلامًا فارغًا من كل معنى ومحتوى ، أى أننا مرغمون إما على التشبيه ، وما يترتب عليه من عواقب ، أو على التنزيه التام ، وما يستتبع من نتائج) . ص ٧٣/٧٢

مجرد كلام ذى بريق ، لا يحمل دلالة ذات قيمة ، لأنه لا علاقة يمكن أن يقيمها المخلوق مع الخالق سوى الإجلال والطاعة ، (وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون) الذاريات ٥٦ ، ثم الافتقار (إيّاك نعبد وإيّاك نستعين) الفاتحة ٥

وإذا كان الله أبعد من كل تصور ، فلأنه (نور السموات والأرض) . . (نور على نور) . النور ٣٥ وليس فى وسع العقل الإنسانى القاصر أن يحدّه ، وحسبه أن يتعرف عليه من خلال آثاره ، وهذا أبلغ فى التعظيم ، وأدعى إلى الطاعة الخالصة من كل رياء . .

أما صفات الله فهى من واقع آثار الله فينا ، وليست من واقع تعرُّفنا على ذاته ، لأن الربط بين الذات والصفات بهذا المفهوم الذى عناه الكاتب تنزيل الخالق – سبحانه – إلى صفات مادية تنزه عنها . .

ورحمة الله وعدله وبقية صفاته إنما هى مدركات لكمال الصفات ، وحسبنا – إذا عجزنا عن الإدراك – أن نتعرف إليها من خلال إخباره ، جل شأنه .

ولهذا وجب ألّا نسمى الله – سبحانه – إلّا بما سمّى به نفسه ، لا كما فعل السيد (الدكتور) حين سمى الله الماكر ، دون وعى للأسلوب البلاغى الوارد فى قوله تعالى : (ويمكرون ويمكر الله ، والله خير الماكرين) . . الأنفال – ٣٠ .

* * *

ويختم بحثه ملخصًا الهدف بقوله :

« حسن أن يفرق بين الدين والشعور الدينى ، فالشعور فطرة ، والدين آداب والتزامات ، ولا يصلح أحدهما بغير الآخر ، ولهذا قيل : « دين الفطرة » ، جمعاً بين الدستور والحاجة إليه ، والرغبة فى تحقيقه والشوق إلى ثماره » ص ٧٨ .

لكن السيد (الدكتور) ، اتخذ من هذا التفريق وسيلة للخلاص من الدين ، اكتفاءً بالشعور به ، ليفرغ الدين من كل قيمه ، إلّا الإخلاص والتضحية والتسامى ، حتّى يجد (الماركسى) فى كفاحه ما يشبع غريزة التدين فيه ، أو ليخدع الإنسان فيه عن هذا الشعور بالتسامى . . وكأنه – من خلال (بحثه) الطويل ، مع أنه لم يلتزم آداب البحث – إنما أراد أن يقول : لا حاجة إلى هذا الدين الذى

تدينون به ، لأنه صارف عن الماركسية ، وإذا كان لابد من دين ، فالماركسية دين .

مأساة إبليس :

محاضرة ألقيت فى النادى الثقافى العربى سنة ١٩٦٥ ونشرت بمجلة « الثقافة العربية » ، شباط سنة ١٩٦٦ م ، جعل شعارها قول جوتة على لسان فاوست : أنا روح رافضة أبدًا . .

وفيها يقول : (كان إبليس من المقربين بين الملائكة ، وكان له شأن عظيم فى نظام الملأ الأعلى ، إلى أن عصى أمر ربه ، فطرده من الجنة ، ولعنه لعنة أبدية ، فأصبح بذلك تجسيدًا لما هو شر ، وجمع فى ذاته كافة الخصائص التى تنتفى عن الله ، ويلاحظ هنا أن اسمه يدل على جوهره ، وهو (الإبلاس) أى اليأس التام من رحمة ربه ، ومن العودة إلى الجنة (وفقًا للتفسيرات لمعنى الإبلاس) . . ص ٨١ .

وقد اعتمد – للأسف – على كتابات (إسلامية) واستغل الاجتهادات والعبارات (الملونة) فى خدمة الهدف الذى خطط له . .

وهو – منذ البداية – يلجأ إلى المغالطة ، فيختار من كتابات (الإسلاميين) ما يتفق وهواه ، وليس من شك فى أننا نجد فى كتاباتهم أقصى اليمين وأقصى اليسار ، بل إن فى كتابات المفكر الواحد جمعًا بين النقيضين فى مكانين مختلفين ، بسبب سيولة الكلمة ، والتهاب العاطفة ، وافتقاد المنهج .

ولنسأل : من قرر أن إبليس كان (من المقربين بين الملائكة) والنص القرآنى أنه (كان من الجن) ؟ الكهف – ٥٠ فلما قال له الله سبحانه : (ما منعك أن تسجد إذْ أمرتك ؟ قال : أنا خير منه ، خلقتنى من نار ، وخلقته من طين) الأعراف – ١٢ . والملائكة فى كتابات جمهرة الإسلاميين من نور والجن من نار ، إذن فإبليس

ليس من الملائكة ، وليس من المقربين » هذا إلى أن عالم الملائكة والجن ليس مما ينكشف أمره لنا ، والحديث عنه اجتهاد ظني ، لا مجال للقطع فيه ، وكلٌّ يفسر على وفق ما ترتاح إليه نفسه ، ولهذا نجد من يقول عن الملائكة : إنهم شخوص ، ومن يقول : إنهم قوى معنوية ورموز .. والذى يروج فى أقلام المفكرين المحدثين أنهم قوى معنوية ، ولو أننا أخذنا بهذا التفسير لوجدنا حلولَ كثير من المشكلات . . فإذا كانت الملائكة تمثل قوى الخير ، وإبليس يمثل قوى الشر ، فالأمر (فى القصة) أمر كونى ، بمعنى أن قوى الخير فى الإنسان تمثل الاستجابة والطاعة ، وقوى الشر تمثل العناد والمعصية ، والأسلوب القرآنى – فى عرض هذه الحقيقة – أسلوب (تمثيلى) جرى فى عرض كثير من المعانى القرآنية ، كما فى الحديث عن الأمانة : (إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ، فَأَبَيْن أن يحملْنها ، وأشفقن منها ، وحملها الإنسان) الأحزاب – ٧٢ ، وكما فى الحديث عن فطرة الإيمان بالله : (وإذْ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى ، شهدنا) الأعراف ١٧٢ ، وغير هذا كثير فى حديث الجنة والنار . .

إذن فالمراد بعيد من مخالفة أمر الله ، وبعيد من (الواقع التشخيصى) الذى يتخيله السذج والبسطاء ، لأنه ليس من المعقول فى شىء أن يعصى الكائن خالقه (على مشهد منه) ، وهو يعلم قدرة الخالق على أن يقضى فيه ، ويعلم أن عصيانه لن يجديه ، ولن يحقق له رجاء .

هذا إلى أن (التشخيص) تجسيد ، وتشبيه ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا

* * *

ولقد أخذ الكاتب على ابن الجوزى فى (تلبيس إبليس) أنه (من حيث لا يعلم ولا يدرى) أسبغ على إبليس (قوى خلاقة مبدعة ، تثير الاعجاب والتقدير ، وعلى سبيل المثال ، يعزو ابن الجوزى معظم الحركات الدينية والفكرية الكبرى التى

قامت فى تاريخ الحضارة الإسلامية إلى عمل إبليس ، ويجعله مسئولا عنها ، فيحوله بذلك إلى فيلسوف كبير ، ومتكلم قدير ، يقول إمامنا المحترم : إن السوفسطائية ، والدهرية ، والطبائعية ، وأديان الشرق الأقصى ، والمسيحية ، وعلم الكلام ، وفرقة المعتزلة ، هى من أعمال إبليس ، ونتيجة لتلبيسه على المفكرين والعلماء ، كما أنه يرد حركة الخوارج ، والرافضة ، والزهد ، والتصوف ، إلى تلبيسه على أئمة هؤلاء القوم ، بما فيهم أبو طالب المكى والإمام الغزالى . . . . إلخ) ص ٨٢/٨٣

وهو – فيما يعرض من كلام ابن الجوزى – إنما يقصد إلى السخرية من (الفكر الإسلامى) ، ممثلا فى هذا المسلك العاطفى الذى إذا رضى أغدق ، وإذا سخط أحرق ، ويجعل منه (الفكرة الشائعة) ، ثم يبنى على هذا (أن إبليس يسيّر قسماً كبيرًا من مجرى الأحداث) ويكون شريكًا لله فى ملكه ، مع أن كلام ابن الجوزى لا يعدو النقمة على من لم يرض عنهم ، فوصف دوافعهم بالشر ، وبالشر صاروا أتباع إبليس (رمز الشرور) . .

والكاتب يكشف عن هويته التى تختار وتلون المختارات ، كما تهوى ، مما يهوّن من أمره ، لأنه – كما يقولون – إذا عرف السبب بطل العجب ، وهو لا يوارى ولا يدارى ، بل يعلن صراحة :

(سأختتم هذا الجزء من بحثى بالتأكيد على أن كلامى عن الله وإبليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يُلزمنى على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسميات حقيقية موجودة ، ولكنها غير مرئية ، إن تركيب اللغة يتطلب منّى بطبيعة الحال أن أكتب وأتكلم بطريقة معينة ، توحى فى الظاهر وكأن الشخصيات التى أذكرها موجودة بالفعل ، ولكن يجب ألّا يخدعنا هذا الوهم اللغوى) ص ٨٦ .

وقد وجد بغيته فى كثير من العبارات التى تخضع فى تفسيرها لمعرفة حال صاحبها ، وإلّا خدعنا عن حقيقة مدلولها (الوهم اللغوى) المتعلق بظاهر اللفظ . .

ولهذا لجأ إلى الصوفية الذين تتلون ألفاظهم بألوان موهمة لمن لن يألف أجواءهم النفسية . . استعان بكتابى (الطواسين) للحلّاج ، و (تفليس إبليس) لعز الدين المقدس ، وكلاهما صوفى يعبر عن مشاعر خاصة ترتبط (بحال) يمر بها ، فإذا عبارته ذات ظاهر وباطن ، وكثيرًا ما ينزع ظاهرها منزع الخروج على التقاليد والأعراف الدينية . . وكان (الدكتور) ذكيًّا فى استخدام النصوص (الصوفية) للوصول إلى هدفه .

(يقول الإمام عز الدين المقدس ، فى كتابه تفليس إبليس ، مخاطبًا الشيطان : وأنت الذى خلقك الله بيد قدرته ، وأطلعك على بدائع صنعته ، وألبسك خلع توحيده ، وتوجك بتاج تقديسه وتمجيده ، وجعلك تجول فى مجال ملائكته ، يقتبسون من نورك ويستأنسون بحضورك ، ويهتدون بعلمك ويقتدون بعملك ، فما برحت فى الملأ الأعلى ، تشرب بالكأس الأملى ، وتتلذذ بالخطاب الأحلى ، طالما ، كنت للملائكة معلمًا ، وعلى جميع الكروبين مقدمًا) . ص ٨٧ .

كلام تعجب صياغته ، وتغرب دلالته ، تحار من أين أتى بهذه الأفكار : (يقتبسون من نورك ، ويستأنسون بحضورك ، ويهتدون بعلمك ، ويقتدون بعملك) . . لكنها شطحات الصوفية ، يكفرهم بها ابن الجوزى وابن تيمية وابن قيم الجوزيه ، ويستغلها من لم يألف أسلوب القوم . وكان فى قلبه مرض ، ليتخذ منها وسيلة للتهكم والتهجم والانفلات .

* * *

ثم يورد الآيات القرآنية التى تحدث عن قصة السجود لآدم (البقرة - ٣٠/٣٤) ، و (الحجر ٣٨/٤١) ، و (الأعراف ١٠/١٧) ، ويبين الفرق بين الأمر والمشيئة الإلهية ، ويعلق بقوله :

١ - (لا شك أن إبليس خالف الأمر الإلهى عندما رفض السجود لآدم ، غير أنه كان منسجمًا كل الانسجام مع المشيئة الإلهية ، ومع واجبه المطلق نحو ربه . .

٢ – لو وقع إبليس ساجدًا لآدم لخرج عن حقيقة التوحيد وعصى واجبه المطلق نحو معبوده . . أراد الله للملائكة أن يقدسوه وأن يسبحوا باسمه ، لذلك كان السجود لآدم وقوعًا على ما يضيفه أهل الشرك إلى الذات الصمدية ، مما هي منزهة عنه ، إذ إن السجود لغير الله لا يجوز على الإطلاق لأنه شرك .

فى الواقع يثير اختيار إبليس سؤالاً هامًّا جدًّا ، هو : هل تكمن الطاعة الحقيقية فى الإذعان للأمر أم فى الخضوع للمشيئة ؟ هل يكمن الصلاح فى الانصياع للواجب المطلق أم لواجبات الطاعة الجزئية ؟

لو كان الجواب على هذا السؤال بسيطًا وواضحًا لما وجدت المأساة فى حياة الإنسان ، ولما وجد إبليس نفسه فى هذه المحنة ، ولما وقع بين براثن الأمر والمشيئة .

نستنتج إذن أن موقف إبليس يمثل الإصرار المطلق على التوحيد فى أصفى معانيه ، وأنقى تجلياته ، وكان لسان حال إبليس يقول : « جبين سجد للأحد لا يذل فى الوجود لأحد (تفليس ص ١٥) وعبر شهيد الصوفية الحلّاج عن هذه الحقيقة فى « كتاب الطواسين » بالكلمات الآتية : « التقى موسى وإبليس على عقبة الطور ، فقال : يا إبليس ، ما منعك عن السجود ؟ فقال : منعنى الدعوى بمعبود واحد ، ولو سجدت له لكنت مثلك ، فإنك نوديت مرة واحدة : (انظر إلى الجبل) فنظرت ، ونوديت أنا ألف مرة : « أن اسجد ، فما سجدت لدعواى بمعناى » (طاسين الأزل والالتباس) .

٣ – برر إبليس رفضه السجود لآدم تبريرًا منطقيًّا واضحًا ، إذ قال : (أنا خير منه ، خلقتنى من نار ، وخلقته من طين) ، وبالإضافة إلى ذلك تتضمن الآيات القرآنية التى أشرت إليها تبريرًا خفيًّا لرفض إبليس ، وهو معرفته المسبقة بأن آدم وذريته سيعيثون فى الأرض فسادًا ، ويسفكون الدماء ، وكان هذا شعور الملائكة أجمعين ، عندما قالوا لربهم : (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ....) أى كانت الملائكة بما فيهم إبليس ، على علم

بما سيرتكبه آدم وذريته من الكبائر والمعاصى فاستكبرت واستعظمت أن يخلق الله من يعصيه ويسفك الدماء – ص ٩١/٩٠ .

جدل تطمئن إليه بعض النفوس ، مادامت تجهل أن من معانى السجود الانقياد والتسخير ، (وهو الدلالة الصامتة الناطقة المنبهة على كونها مخلوقة ، وأنها خلق فاعل حكيم) – مفردات الراغب الأصفهانى – الحلبى سنة ١٩٦١ ص ٢٢٤ – كما هو وارد فى قوله سبحانه : (ولله يسجد ما فى السموٰات وما فى الأرض) – النحل ٤٩ وما دامت تجهل أن من معانى الأمر تنفيذ سنة الله فى الخلق : (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ، فحق عليها القول ، فدمرناها تدميرا) – الإسراء ١٦ .

ومن الآداب المعروفة أن يفسر القرآن بالقرآن ، ولاشك أن فهم السجود والأمر على هذا الأساس سيبطل سحر الساحر ، ولا يصبح مجالا لاتهام الملائكة بأنها أشركت ، أو بأنها (استكبرت واستعظمت أن يخلق الله من يعصيه ويسفك الدماء) ، لأن الخبر لا يعدو تقرير واقع جرى به أسلوب الحوار (التمثيلى) البليغ ، ولا يصبح مجالا لوصف إبليس (بالإصرار المطلق على التوحيد فى أصفى معانيه) ، لأنه سيترتب على هذا وصف الملائكة بخلاف ذلك ، ومن ثم ، يلتبس مفهوم الطاعة بالمعصية ، وهو ما يهدف إليه الكاتب . . ثم إن قول إبليس : (أنا خير منه) ينفى إرادة التوحيد ويصبح الموقف تعبيرًا عن زهو وكبرياء .

أما ما هو من أمر التعبير الصوفى فى هذا المجال وغيره فالصوفية يوظفون (الشخوص) توظيفًا فنيًّا ، من أجل إبراز معانٍ متسامية ، ومن أجل الترجمة عن مشاعر أكثر شفافية وأنقى صفاءً ، وموقف الحلاج والمقدسى هنا رهن بتصوير التوحيد المطلق ، والارتباط بحدود القصة .

ولعل الحوار الذى أجراه الحلاج بين موسى وإبليس ليفيد أن الأمر أمر ابتلاء يكشف عن أن الحلاج إنما يعالج مشاعره الخاصة من خلال هذا التناول :

قال موسى لإبليس : تركت الأمر .

فأجاب إبليس : كان ذلك ابتلاءً لا أمرًا .

فقال له موسى : لا جرم ، قد غير صورتك .

فأجاب إبليس : يا موسى ، ذاوذا تلبيس ، والحال لا معول عليه ، فإنه يحول ، لكن المعرفة الصحيحة كما كانت ، وما تغيرت ، وأن الشخص قد تغير (عن طاسين الأزل والالتباس) .

* * *

ويأخذ على الأستاذ العقاد تفضيل آدم على الملائكة لأنه عرضة للخير والشر ، فى حين أن الملائكة بمنجاة من الغواية ، ويقول : إنها (دعوى فاسدة من أساسها للأسباب الآتية :

(ا) تبرهن قصة إبليس أنه حتى سادة الملائكة والقريبين منهم ليسوا بمنجاة من غواية الشر ، وإلّا لما عصى إبليس ربه ، وانتهى إلى بئس المصير .

(ب) لو افترضنا جدلا مع العقاد أن الملائكة ليست عرضة للخير والشر ، وإنما هى تفعل الخير دائمًا بطبيعتها وجوهرها . . . أيهما أفضل : الكائنات التى تصنع الخير أحيانًا ، وتصنع الشر أحيانًا أخرى . فتفسد فى الأرض ، وتسفك الدماء ، أم الكائنات التى لا تصنع إلا الخير بصورة مستمرة ودائمة ؟

فهل يريد العقاد أن يجعل من قدرة آدم على الإفساد وسفك الدماء مصدرًا لسموه على الملائكة ؟ ص ٩٤ .

طبعًا لا يريد العقاد ذلك ، لأن العقاد يقصد إلى فكرة فلسفية ، مصدرها الأمانة التى حملها الإنسان ، وهى أمانة (الاختيار) وخوض التجربة . . . ولا شك فى أن معاناة الصراع بين الخير والشر ، بين الحق والباطل بين الواجبات ونوازع الشهوات – ترتفع بالمنتصر درجات .

ولو أننا فرضنا إمكانية المقارنة بين حال الإنسان هذا ، وحال من لم يبتل بهذه

المعاناة ، فإن تفضيل (الإنسان) سيكون أقرب إلى مدركاتنا ، دون حاجة إلى المغالطة فى وصف الملائكة بأنهم (ليسوا بمنجاة من غواية الشر) والبارى – جل شأنه – أخبر عنهم بقوله : (وهم لا يستكبرون ، يخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون) النحل ٤٩/٥٠ . (لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون) التحريم ٦ .

وقد تنكشف المغالطة لو أننا أعدنا صياغة السؤال ، فقلنا ، أيهما أفضل : الكائنات التى تصنع الخير مختارة ، أم التى تصنعه دون اختيار ؟

فكيف إذا أضفنا إلى اختيار الخير نوازع النفس الأمّارة بالسوء ، وبهرجة الحياة وزخارفها ؟!) .

* * *

والأستاذ العقاد – شأن الكتّاب الإسلاميين – يفضل آدم على الملائكة ، لأن الله علمه الأسماء كلها ، فيرد عليه بقوله : (ولا شك أنه كان باستطاعة الملائكة تعلّم الأسماء كلها لو شاء الله ذلك) ص ٩٥ .

مع أن تعليم الأسماء مرتبط بالتجارب المتصلة التى يمر بها آدم فى المجتمع الإنسانى . فمعنى (علّم آدم الأسماء كلها) أعطاه القدرة على المعرفة ، ومجتمع الملائكة لا يوفر هذه المعارف لأنه ليس فى حاجة إليها .

ولو أننا قيدنا كل فعل بقولنا : (لو شاء الله ذلك) لما كان لأحد من المخلوقات كلها فضل .

ثم يقول : (إن جوهر إبليس أفضل وأسمى من جوهر آدم ، لأن الله خلقه من نار وخلق آدم من صلصال . وهو الذى أراد للصلصال ألّا يسمو سمو النار) ص ٩٦ .

ولم يكن بشار (مفتيًا) فى هذا المجال ، حتى نقول : (والطين لا يسمو سمو النار) . . فالطين مادة أولية ، تشكلت ونفخ فيها من روح الله ، وقيمة المادة فى

القدرة على تشكيلها ، فإذا شكلت فى أحسن تقويم ، وكرمت ، فلا وجه لتفضيل النار عليها ، ثم إن إبليس يدعى هذه الدعوى ، وليس يقره عليها إلّا أمثاله من الأبالسه . . .

* * *

وتستهويه المعالجة الصوفية لهذه القضية (الإنسانية) فيمسك بظاهر اللفظ ليشوه القيم ، ويضرب ضربات (دونكيشوتية) واهماً أنه يصيب مقاتلَ ، فيقول :

(عبر الحلاج عن محنة إبليس بإيجاز رائع بقوله : لمّا قيل لإبليس : اسجد لآدم ، خاطب الحق : أرفع شرف السجود عن سرى إلّا لك حتى أسجد له ؟ إن كنت أمرتنى فقد نهيتنى) ص ٩٧ .

معان نفسية تعالج مفهوم (التوحيد) الخالص ، وتترجم عن وساوس وهواجس ، تنتاب (الإنسان) فى معركة طويلة مريرة ، يعرض عنها الكاتب ، لحاجة فى نفسه ، وتوصلا إلى عقد مقارنة بين محنة إبليس ومحنة إبراهيم عليه السلام ، لا ليرجح ، أو يوازن ، بل لينال من قيمة أخلاقية كبرى ، ومن درس فى طاعة المخلوق للخالق ، لا أسمى ، ولا أبلغ . .

يقول : (خضع إبراهيم لأمر ربه ، ووضع المدية على عنق ولده ، خالف بذلك القواعد الأخلاقية المطلقة التى أنزلها الله على عباده ، عن كيفية معاملة الآباء للأبناء والأبناء للآباء) ص ١٠٢ .

إذن : (مأساة إبليس كانت أعظم وأفجع من محنة إبراهيم ، ولا يقول مأساة إبراهيم بسبب ذلك الكبش الذى ذبحه عوضًا عن إسحٰق ، لأن التناقض الذى واجهه إبليس لم يكن بين واجبات الطاعة الدينية ، وبين واجبات الطاعة الأخلاقية ، بل كان بين واجبات الطاعة للأوامر الإلٰهية فحسب ، بعبارة أخرى واجه إبليس الرب ، وهو يناقض نفسه ، بصورة مباشرة ومفضوحة ، فذهب ضحية هذا التناقض وضحية الموقف الذى اختاره ووقفه) ص ١٠٣ .

وتعجب لهذه (الوقاحة) فى عبارته (وهو يناقض نفسه بصورة مباشرة ومفضوحة)، لكن، بماذا أدب (الكفار) أنفسهم؟ إنه لا يكتفى بالكشف عن سوء أدبه وخبث طويته، بل يكشف عن غبائه فى تعامله مع عبارات الحلّاج فلا يدرك أن قوله:

(أفردنى، أوحدنى، حيرنى، طردنى، لئلا أختلط مع المخلصين، ما نعنى عن الأغيار لغيرتى، غيرنى لحيرتى، حيرنى لغربتى، قبحنى لمدحتى، أحرمنى لهجرتى، هجرنى لمكاشفتى، كشفنى لوصلتى).. (طاسين الأزل والالتباس).

إنما هو ترجمة عن محنة نفسية عاشها الحلاج، من واقع تأملاته العميقة فى العلاقة بين الناسوت واللاهوت، وقد اتخذ من إبليس (مشجباً) علق عليه (الزبد الخالد) الذى تفرزه سياحته الروحية.. وقد سار سيرة الإمام المقدسى وهو يقول على لسان إبليس:

(ثم لكمال شقوتى سألت الإنظار، فصرت أضحوكة للحضار، أذوب إذا سمعت الذاكرين وأتمزق إذا رأيت الشاكرين، واحد أفر من ظله، وواحد أهرب من ذكر فعله، وواحد تحرقنى أنفاسه، وواحد يعجزنى مراسه، إذا تاب التائب قصم ظهرى، وإذا رجع الآيب نقص عمرى، كل ما بنيته مع العاصى فى سَنة تهدمه التوبة فى سِنة، فأنا فى ويل لا يزول، وحرب لا يحول، وحزن شرحه يطول) ص ١٠٤/١٠٥.

فظاهر النصين ترجمة صوفية عن (حال) هى مزيج من الوجد والخوف والرجاء، وعلى طريقة الرمز فى الكتابة الأدبية اتخذ إبليس (معادلا موضوعيًّا) يسقط الكاتب الصوفى عليه مشاعره وانفعالاته الخاصة، ومن ثم، لا يحسن الاستشهاد بمثل هذه النصوص فى مجال (موضوعى)، يراد به (تعرية) الفكر الإسلامى، وبيان تأثير (الأسطورة) عليه!

* * *

(وصف الحلاج موقف إبليس من ربه بعد أن نزلت عليه اللعنة الأبدية فى محادثته التى تخيلها بين موسى وإبليس . . قال : قال موسى لإبليس : الآن تذكره ؟ فأجاب إبليس : يا موسى ، الفكرة لا تذكر ، أنا مذكور وهو مذكور ، ذكره ذكرى وذكرى ذكره ، هل يكون الذاكرون إلّا معًا ؟

خدمتى الآن أصفى ، ووقتى أخلى ، وذكرى أجلى ، لأنى كنت أخدمه فى القدم لحظّى ، والآن أخدمه لحظه) ص ١٠٩ (عن طاسين الأزل والالتباس) .

ونظر الإمام المقدسى إلى مصير إبليس وكبريائه نظرة غير مألوفة ، متأثرًا فى ذلك برأى الحلاج فقال :

(قال لى : اسجد لغيرى ، قلت : لا غير ، قال : عليك لعنتى ، قلت : لا ضير ، إن أدنيتنى فأنت أنت ، فقال : تفعل ذلك استكبارًا وفخارًا ؟ فقلت : سيدى ، من عرفك فى عمره لحظة ، أو خلا بك فى دهره غمضة ، أو صحبك فى طريق محبتك ساعة ، حق له أن يفتخر ، كيف بمن قد قطع الأعمار ، وعمر بحبك الآثار ، كم قد قمت فى صحائف توحيدك فى الليل والنهار ، كم قد درست من دروس تقديسك وتمجيدك فى الإعلان والإسرار ، والآثار تشهد لى ، والديار تعترف بحقى ، والليل والنهار يصدقنى) . ص . ١١ (عن تفليس ص ٢٢/٢١) .

هذه المناجاة – وهى لا تخرج عمّا جرى على لسان إبليس بقلم الحلّاج – ليست إلّا ترجمة نفسية للكاتب فى (حال) ، مردها الحس الواعى بالحضور الإلٰهى ، وبالرحمة التى وسعت كل شىء :

لم يبق عفوك فى السموات العُلا والأرض شبرًا خاليًا للنار

ومن هنا تتفتح أبواب الأمل والعزاء معًا ، الأمل فى المغفرة ، والعزاء فى الاستمتاع بالحضور ، حتى فى حالة (التجاوز) ، لأن التجاوز يذكر بالله ، كما تذكر الطاعة ، لأنهما ثمرة (إنشاء) إلهى ، و (إرادة) إلٰهية .

وهذا تصور شائع على ألسنة كثير من الصوفية المتأخرين ، وبخاصة ابن عربى

الذى دافع عن إيمان فرعون دفاعًا طويلا فى كتابيه (فصوص الحكم) و (الفتوحات المكية) . .

* * *

ثم فرق بين سجود الملائكة وعدم سجود إبليس بقول الحلّاج :

(سجدوا لآدم على المساعدة ، وإبليس جحد السجود لمدته الطويلة على المشاهدة ، لأنه هو الذى كان أعلمهم بالسجود ، وأقربهم من الموجود ، وأبذلهم للمجهود ، وأوفاهم بالعهود ، وأدناهم من المعبود) . . (طاسين الأزل والالتباس) .

وبما أن هذه الأوصاف لا مصدر لها إلّا خيال كاتبها ، فالحلاج إذن يعالج قضية فلسفية ، لا قصة دينية ، ومن ثم لا ينبغى تحميل النص القرآنى تأملات (ذاتية) لا تعبر إلّا عن رؤية نفسية متجردة ، لا يملكها إلّا صاحبها ، ولا يسهل على الكثيرين أن يمروا بنفس (حاله) ، وأن ينفعلوا بانفعاله .

* * *

وألح على مفهوم القضاء والقدر ، من أجل أن يبرئ إبليس مما ينسب إليه ، مستعينًا بقول المقدسى على لسان إبليس :

(إن زل أحدهم قال : إنما استزلهم الشيطان ، وإن نسى أحدهم قال : فأنساه الشيطان . وإن عمل أحدهم قال : هذا من عمل الشيطان ، فأنا حمّال أوزار المذنبين ، وحمال أثقال الخاطئين) . (تفليس ص ٣٦) .

مع أن إبليس لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا لأن الله هو صانع الخير والشر بدليل الحديث القدسى القائل :

« إن الله عز وجل – يقول : لا إله إلّا أنا ، خلقت الخير وقدرته ، فطوبى لمن خلقته للخير ، وخلقت الخير له ، وأجريت الخير على يديه ، أنا الله ، لا إله إلّا أنا ، خلقت الشر وقدرته ، فويل لمن خلقته للشر ، وخلقت الشر له ، وأجريت

الشر على يديه » (الا تحافات السنية فى الأحاديث القدسية ٧١) .

فإلى من يجب أن ينسب إبليس عصيانه وجحوده ؟ أو على حد قول إبليس :

« فلئن كنت إبليس آدم ، فليت شعرى من كان إبليسى ؟ » (تفليس ١٦) .

وبطبيعة الحال أحال إبليس جحوده إلى مصدره الحقيقى والنهائى بقوله : (فبما أغويتنى) فأعطى بذلك لله ما لله ، ولم يعط لقيصر شيئًا ، لأن قيصر لا يملك شيئًا على الإطلاق بالنسبة لإبليس ، ولا حول له ولا قوة حتى ينسب له أى شىء ص ١٢٤/١٢٦ .

وهدف الكاتب من هذا كله أن يصل إلى (عبثية) محنة إبليس ، إن كان هناك إبليس ، وليطعن فى مفهوم العدالة الإلهية ، إنْ صحت هذه القصة ، وليسخر من الموقف كله بقوله مدافعًا عن إبليس :

« تمسك إبليس بحقيقة التوحيد تمسكًا لا مثيل له ، ولذلك لا يمكن أن ينتهى فى جهنم ، عملا بالحديث القدسى القائل : « قال الله – عز وجل – إنى أنا الله ، لا إله إلّا أنا ، من أقر لى بالتوحيد دخل حصنى ، ومن دخل حصنى أمن عذابى » (الاتحافات السنية ٤) .

(ولقد) نجح إبليس فى التجربة التى ابتلاه الله بها ، وصبر على البلاء الذى حل به ، من جرائها ، وعليه ، فإن مكافأته النهائية مضمونة بدليل الحديث القدسى القائل : « قال الله عز وجل إذا ابتليت عبدًا من عبادى مؤمنًا فحمد منى ، وصبر على ما ابتليته ، فإنه يقوم من مضجعه ذلك كيوم ولدته أمه من الخطايا ، ويقول الرب للحفظة : إنى قيدت عبدى هذا ، وابتليته ، فأجروا له ما كنتم تجرون له قبل ذلك من الأجر » (الاتحافات السنية ١٠) .

ثم يقول معقبًا على هذا كله ساخرًا :

(أعتقد : أولا : أنه يجب علينا إدخال تعديل جذرى على نظرتنا التقليدية إلى إبليس ، وإحداث تغيير جوهرى فى تصورنا لشخصيته ومكانته .

ثانيًا : يجب أن نرد له اعتباره – بصفته ملاكًا يقوم بخدمة ربه بكل تفان وإخلاص ، وينفذ أحكام مشيئته بكل دقة وعناية .

وأخيرًا : يجب أن نكف عن كيل السباب والشتائم له ، وأن نعفو عنه ، ونطلب له الصفح ، ونوصى الناس به خيرًا بعد أن اعتبرناه – زورًا وبهتانًا – مسئولا عن جميع القبائح والنقائص) ص ١٢٨ .

ثم يحذرنا من مغبة رد الاعتبار لإبليس ، مستشهدًا بمسرحية (الشهيد) لتوفيق الحكيم ، التى يقول فيها جبريل مخاطبًا إبليس :

(زوالك من الأرض يزيل الأركان ، ويزلزل الجدران ، ويضيع الملامح ، ويخلط القسمات ، ويمحو الألوان ، ويهدم السمات ، فلا معنى للفضيلة بغير وجود الرذيلة . . ولا للحق بغير الباطل . . ولا للطيب بغير الخبيث . . ولا للأبيض بغير الأسود . . ولا للنور بغير الظلام . . بل ولا للخير بغير الشر . . بل إنّ الناس لا يرون نور الله إلّا من خلال ظلامك . . ووجودك ضرورى فى الأرض ، ما بقيت الأرض ، مهبطًا لتلك الصفات العليا التى أسبغها الله على بنى الإنسان) ص ١٢٨ .

* * *

وبعد . . . . فالكتاب فيما عدا هذين (البحثين) – لا يكاد يحرك ساكنًا . . .

٢ مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط

أراد أبو حيان التوحيدى أن يحدد المعرفة فذكر قصة العميان والفيل ، مبينًا أن كل أعمى عرف الفيل من حيث تحسس أحد أعضائه .

والمعروف أن الأعمى من فقد الرؤية البصرية ، وفقد الرؤية يتم عن طريق الرائى كما يتم عن طريق المرئى ، ولا شك فى أن خفاء المرئى أدلّ على عدم القدرة .

وإذا كان الفيل – مع جسامته – قد صعب الاتفاق على تعريفه ، عن طريق تحسسه ، فكيف بمن عز على جميع وسائل الحس !!

هذه الحقيقة يجب أن تكون ماثلة أمام أعين الذين يطرقون باب التفلسف ، فلا يتجاوزون بقصورهم حدودًا منيعة ، وتأخذهم العزة بالإثم فيبالغون فى الضلال باسم الحرية الفكرية ، كأن من الحرية أن أخوض معركة بلا سلاح أو أن يكون أى سلاح صالحًا لكل معركة .

إن الفلاسفة والعلماء وذوى القدرات الفائقة شهدوا بالقصور العقلى أمام كثير من الحقائق الكونية العالية ، وإنْ كنا فى غير حاجة إلى شهادتهم . . يكفى أن أحدًا منا لا يستطيع أن يدرك ما وراء بابه المغلق ، لا يستطيع أن يرى ما تراه البوم ، ولا أن يستشعر ما تستشعره الخفافيش ، ولا أن يشم ما تشمه الكلاب ، ولا أن يسمع ما تسمعه الأفاعى ، ولا أن يعى ما تعيه الطيور المهاجرة .

إن الإنسان يجب أن يتحرك فى إطار إمكانياته المحدودة .

أقول هذا فى صدر تقديم كتاب (مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط) للدكتور طيب تيزينى (دمشق ١٩٧١) .

والكاتب فى كتابه يتحرك من منطلق الفكر المادى ، ومعاداة الفكر المثالى . . وهو – كصاحبه الدكتور صادق العظم ، الذى سبق تناوله – كافر بالله ، إلّا أنه لم يجهر بمعتقده فى مقدمة بحثه ، كما فعل صاحبه ، لكنه سلك مسلك الباحث عن الحقيقة المتحدث بلسان غيره . . ولأنه يتحرك بدوافع مسبقة ، وبأفكار اعتقدها فهو حريص على أن يلوى كل عبارة حتى تخدم الهدف الذى يريد ، لكنه يختلف عن صاحبه فى اعتزازه بالتراث العربى أو فى إعلانه عن هذا الاعتزاز ، على حين كان العظم ساخرًا متهكمًا . . ولعل الإعلان عن اعتزازه بالتراث من واقع تزييف المكتسبات العربية الإسلامية حتى تكون شاهدًا على صحة معتقده ، وسبيلا إلى ترويج مذهبه .

ولهذا ، يطالب (بإعادة النظر الشاملة بمجمل قضايا هذا التراث العملاق) ، إعادة (تتطلب أخذ موقف ملتزم منه ، موقف يعيد الاعتبار للجوانب المشرقة منه ، ويقيم الجوانب المظلمة على نحو علمى دقيق) ص ٤١٠ والنظرة العلمية تقتضى أن (اللحظة الجدلية ، فى مفهوم ما ، يمكن استنطاقها واستخراجها بشكل أدق وأكثر شمولية ، حين تبحث فى وحدتها العميقة مع تاريخها ، أى مع تاريخ المفهوم نفسه) ص ٤ أو بصورة أوضح ، هى (أن فكرة ما بمضمون معين ، يمكن – فى إطار اجتماعى حضارى آخر مختلف – تبنيها ، مع إكسابها مضمونًا آخر مناقضًا تمامًا لمضمونها السابق) ص ٩٧ .

ومن ثم فهو يدرس التراث من واقع استخدامه لصالح معتقده المادى ، وليس على وفق ما تتطلبه الدراسة العلمية الصحيحة التى تقوم على أساس الاستقراء والمقارنة والاستنتاج بعيدًا عن أى مؤثر سابق .

والالتزام بهذا المنهج – الذى لا ترتضيه القيم الفنية ، والذى يزعم أنه (المنهجية العلمية المعاصرة) – هو سبيله خلال هذه الدراسة الطويلة التى شملها كتابه ،

وجهد أيما جهد فى جمع مادته ، وتطويعها لماديته ، بالرغم من دعواه أنه (يجب على تاريخ الفكر أن يلتحم ويتآخى مع قوانين الفكر نفسه) ص ٥ .

١ – بداية الفكر المادى والمثالى :

وإذا كان يطمح إلى أن يبحث (تاريخ الفكر ذاك ، من خلال منظار جديد ، يؤكد فى الخط الأول على وحدة التاريخ الإنسانى ، وعلى عملية النمو الذاتى لهذا التاريخ ، وبالتالى على كون المنهجية العلمية المعاصرة قادرة على تمثل التاريخ ذاك واستيعابه بشكل أعمق وأكثر غنى ودقة مما فعلته ص ٥ – فقد عمد إلى استكناه الجذور الأولى للفكر المادى والمثالى ، ابتداء من الأسطورة ، التى (تعبر عن اتجاه عملية استيعاب وفهم الواقع الموضوعى الطبيعى) ص ٢٤ .

كتب ف . انجلز حول ذلك ما يلى :

(إن مسألة علاقة الفكر بالكون ، العقل بالطبيعة لها جذرها بشكل لا يقل عن كل الأديان ، فى التصورات الجاهلية البدائية الخاصة بحالة التوحّش) ص ٢٤ .

والفصل بين علاقة الفكر بالكون وبين الأديان – منذ البداية يؤكد فساد الطرح الفكرى لهذه القضية ، لأن هذه (العلاقة) صميم المعرفة الدينية فى الكتب السماوية وصميم البدايات الدينية فى الأفق الإنسانى العام ، ذلك لأن (اللا واقعية انبعثت عن العجز النسبى للإنسان البدائى ، تلقاء محيطه الطبيعى الموضوعى ، وتلقاء نفسه هو) ص ٣٠ .

وهذا العجز أو الإحساس بالضعف استدعى البحث عن قوة غير مرئية ، من وراء المظاهر الطبيعية . . وسواء تم هذا البحث عن طريق الوهم أو الخوف ، أو الأمل ، أو الحب ، فإنَّ شيئًا ما صار يتخلق فى وجدان هذا الإنسان البدائى ، بفعل الغريزة والفطرة ، وبفعل الاحتكاك المباشر بما حوله ومن حوله ، (تعبيرًا عن الموقف الإنسانى الهادف واقعيًّا ، هذا الموقف المشترك وجوده حياتيًّا) ، و (تعبيرًا

عن رد فعل الإنسان على محيطه والتأثير عليه) ص ٣٠ .

واللحظة اللا واقعية (أرست الحجر الأساسى للتطور اللاحق للفكر الفلسفى المثالى وللتصور الدينى) ص ٣٠ .

وعلى هذا يمكن فهم (موضوعة) ماركس : (إن كل الأسطورية Mythologie تتغلب وتسيطر على القوى الطبيعية وتكيفها فى الوهم ، ومن خلال الوهم ، إنها تتلاشى إذن مع السيطرة الحقيقية على هذه نفسها) ، أى القوى الطبيعية ص ٢٦ .

(إن هذه العلاقة العملية والوجودية - الانطولوجية - بين الإنسان والعالم الخارجى كانت فى نفس الوقت المنطلق الأولى المحوّل ، والترسانة الحقيقية - الأصلية - للتطور اللاحق الخاص بالاتجاه الفلسفى المادى ، وبالعلم عمومًا) ص ٣١ وكذلك كانت (الترسانة الحقيقية - الأصلية - للتطور الخاص بالاتجاه الفلسفى) المثالى ، وبالعلوم الدينية عمومًا لأن العالم الخارجى الممثل فى الله سبحانه ، وفى العلاقات الإنسانية والطبيعية هو مجال العقائد والتشريعات الدينية .

(بيد أنه - مع تعمق « وعى » العجز الإنسانى ، وتعمق انحراف الخيال Imaginatin والمعرفة عن الواقع الطبيعى والاجتماعى - أخذ الميل المادى يخسر من هيمنته أكثر فأكثر) ص ٣٥ .

و (تعمق وعى العجز الإنسانى وتعمق انحراف الخيال والمعرفة عن الواقع الطبيعى والاجتماعى) مرده إلى زيادة النمو الفكرى وطرح أسئلة أكثر لا تجد إجابات ، ويتمثل هذا فى تفسير (اللا عقلانى الفرنسى جوستاف لوبون) الذى يرى التطور التاريخى عبارة عن تطور « الوجدية الوهمية » ، إذ يقول : (وتنمو الأمة إذا ما حازت أوهامًا دينية أو سياسية قادرة على تحريك وجودها) . هامش ص ٣٦ .

فما لا شك فيه أن الفكر الدينى الأسطورى كان محركًا ذاتيًا لتسخير الحياة ،

وكان من ضرورات (التبيُّؤ الطبيعي ، بهدف حفظ واستمرار الحياة) ص٣٤ وليس كما يدعى (طيب تيزيني) من (أن الدينية التى استقت جذورها من العجز الإنسانى الموضوعى والذاتى قد وقفت فى تعارض متسع أكثر فأكثر مع مطامع الإنسان الأولية فى تحقيق سيطرة حقيقية لا وهمية على عالمه المادى المعطى ، وفى تحويل «أنسنة» هذا العالم تحويلا هادفًا ، ولقد حمل هذا فى أحشائه نتيجة سلبية تلقاء عملية المعرفة ، حيث أدى بها إلى الشلل) ص ٣٠/٣١ .

مجموعة افتراءات وأحكام متجاوزة ، لأن مجموع المقدمات التى طرحتها الدراسات لم تصل إلى النتائج التى ينشدها . .

٢ - شروط نشوء الفلسفة فى اليونان القديمة :

(لقد أخذت تتكون بدايات فكر فلسفى ، بالمعنى المتميز ، لأول مره فى تاريخ البشرية ، لدى اليونان القدماء فى القرن السادس ق . م مع أن تقسيم العمل إلى فكرى ويدوى كان موجودًا قبل ذلك فى بلدان أخرى ، مثل مصر ، وما بين النهرين) ص ٤٥ .

فما الذى حال دون مصر وما بين النهرين من التمتع بهذه البدايات الفلسفية ؟!

إذا كانت الأهرام والمعابد الفرعونية لا تقوم على فلسفة دينية ، قوامها خلود الروح ، والبعث والحساب ، وإذا لم تكن ثورة أخناتون بسبب وحدانية الإله ، وإذا كانت تشريعات حمورابى لا تمثل فلسفة اجتماعية حياتية ، وإذا كانت تعاليم كونفشيوس وبراهما وبوذا وزرادشت بعيدة عن أن تكون بدايات فكر فلسفى ، فما سر تمتع اليونان - دون سواها - بالتفوق فى هذا الميدان ؟ .

(لا شك فى أن إدخال الإنتاج التبادلى إلى الحياة الاقتصادية للمجتمع اليونانى كان المهد الحقيقى لتكون وتبلور وجه اجتماعى جديد فى تلك الحياة) ص ٤٦ .

ولكن مصر وحضارات أخرى كثيرة سبقت اليونان فى إدخال الإنتاج التبادلى .

وإذا كان الإنتاج التبادلى يتم وفق فائض الإنتاج فى سلعة أو نقصه فى أخرى ، فإن بدايات قديمة لتبادل السلع حدثت – دون شك – قبل هذا التاريخ المكتوب .

وعلى هذا لا ينبغى ربط نشوء الفلسفة بتقسيم العمل إلى فكرى ويدوى ، أو بالتبادل الإنتاجى ، أو بالصراع الطبقى ، ولا ينبغى التسليم لإنجلز على أساس (أن مرحلة الإنتاج البضائعى التى تبدأ بها الحضارة ، تحدد – من الناحية الاقتصادية – من خلال :

١ – دُخُول النقد المعدنى ، وبالتالى الرأسمال المالى – كذا – والفائدة والربا .

٢ – دخول التجار كطبقة وسيطة بين المنتجين .

٣ – دخول الملكية الخاصة والرهن العقارى .

٤ – دخول العمل العبودى من حيث هو الشكل المسيطر للإنتاج) ص ٤٧ .

إن النشاط الاقتصادى أحد المظاهر الحضارية ، ومن ثم ، لا يكون عامل نشوء الحضارة ، لأن الحضارة – فى مفهومها العام – ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته ، سواءٌ كان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودًا أم غير مقصود ، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية[١] .

وليس هناك شك فى أن الفلسفة من عوامل التطور الحضارى ، كما أن التطور الحضارى من عوامل التأثير فى الاتجاهات الفلسفية ، لكن هل يمكن القول : إن (تقسيم العمل الإنسانى إلى واحد فكرى ، تقوم به النخبة ، وآخر جسدى ، تنجزه الحثالة ، والتطور الواسع للتجارة ، وبالتالى للرأسمال التجارى ، بمواكبة تطور الإنتاج البضائعى ، واكتشاف واستخدام النقد المعدنى ، وإخضاع عملية الإنتاج الاقتصادى للدورة التجارية والموقف المتوثب والطموح والمغامر والمعقلن للتجار تلقاء مصالحهم فى الدولة والمجتمع) . وضعت حجر الأساس لإمكانية نشوء وتطور فكر فلسفى متميز؟ ص ٥٥ .

---

(١) الحضارة – د. حسين مؤنس – سلسلة عالم المعرفة رقم ١ ص ١٣ .

إن هذا القول قد يصدق على الفلسفة الاقتصادية مثلا ، وقد يكون له ما يبرره إذا كان الفلاسفة من طبقة التجّار ، والمرابين ، أو ممن ينشئون فى الأسواق لكن الفلسفة — كأى نشاط فكرى — قائمة على التكامل ، وعلى رصد الروابط والعلاقات على المستوى الإنسانى والطبيعى والكونى .

وإذا كانت (الفلسفة والعلم اليونانيَّيْن قد نشآ وتطورا بعلاقة وثيقة مع تمثل وتعميم وتطوير المكتسبات النظرية والتكنيكية لحضارات شرقية سابقة ، وبشكل خاص تلك المكتسبات الرياضية والفلكية للبابليين) ص ٥٧ .

وإذا كان (على المرء ألّا ينسى أن علم الشرق فى ذلك الحين تجاوز كثيرًا العلم اليونانى ، ولكن التكنيك أيضًا لم يكن فى ذلك الوقت فى اليونان متطورًا كتكنيك الشرق ، وقد كان خلال بعض قرون غير ممكن للعالم الهيلينى أن يقترب من الشرق فى هذا المجال) هامش ص ٥٧ .

فلماذا يدعو إلى ربط الفلسفة بالعامل الاقتصادى ، والتأكيد على (أن النزعات الاجتماعية والسياسية بين ملاك الأراضى الكبار والجناح ذاك — الجناح الديمقراطى ضمن طبقة مالكى العبيد — حددت بقدر كبير ملامح الوجه الفكرى الثقافى للبلد ، ولكن ليست هذه الملامح فقط تحددت بذلك القدر من خلال تلك النزاعات ، بل أيضًا درجة تطور وتوسع الإنتاج البضائعى والنقد المعدنى والتجارة فى الحياة الاقتصادية للمجتمع) ؟ ص ٥٦ .

إن الإنسان يخضع لمؤثّرات كثيرة ، مادية ومعنوية ، وكل مؤثر لا يقوم بمقدار حجمه أو كثافته .

لقد قالوا عن تأثير زوجة سقراط فى حياته الفلسفية ، وعن سقوط تفاحة فى تفتق ذهن نيوتن على الجاذبية ، وعن خيوط من العفن تعلق بها نجم فلمنج مكتشف البنسلين . . إلى كثير من الأحداث الصغيرة والعلاقات التى لا تكاد تطفو على سطح الحياة ، فتحرك الهمم، وتصنع كبار القادة والمفكرين والعظماء .

وعلى هذا يمكن أن تكون (الفلسفة ثمرة الحرية الفردية السياسية والاقتصادية والوعى الفردى ، والحكمة المنفتحة على العالم الطبيعى المتحرك ، وأخيرًا الفكر المجرد وغير المباشر ، وليس الفكر العملى المباشر) ص ٥٧ .

لكن ، لا نصدق أن (الحكماء) رأوا (موضوع حكمتهم فى الواقع المادى الجوهرى . . وسيلتهم فى ذلك عقلهم النير المجرب فى الحياة الجديدة ؛ هذا العقل الذى ظل – إلى حد بعيد – مرتبطًا بحسية الواقع المادى) ، ص ٦٢ لأن هذا القول يقصر الوجود الفلسفى على الجانب المادى ، فضلا على أنه لا يلتقى مع القول (إن الأسطورة لم تتلاشَ تمامًا من عالم الفكر اليونانى المثالى والمادى على حد سواء ، بل أكثر من ذلك أن الأسطورة قد كونت آن ذاك منظومة ذهنية متماسكة) ص ٦٢ .

ولقد كان للأسطورة دور كبير فى صناعة الآلهة عند اليونان ، تلك الآلهة ذات النشاط الكبير فى لإنتاج الأدبى والفنى والفلسفى أيضًا .

ولا ريب فى أن من مجافاة الصواب أن نقول : (قد مارست الآلهة خلال ذلك دورًا غير جوهرى فى حياة الفرد) ص ٥٧ . لأن الآلهة نتاج حس ووعى فردى ، قبل أن تكون نتاج حس ووعى جماعى ، كما أن من مجافاة الصواب أن نقول : إن التبادل الاقتصادى مع شعوب مختلفة ، قد رافقه تبادل سياسى وأخلاقى وفكرى – (قد أتاح لليونان التوصل إلى الاعتقاد بعدم جدوى تلك الآلهة والأساطير) ص ٥٧ ، إلّا إذا كان التبادل الأخلاقى والفكرى كان مع شعوب أكثر تقدمًا فى المجال الدينى ، بمعنى أن الفكر الدينى فى مصر ، وفى بابل وآشور ، كان أقرب إلى التجريد منه إلى التجسيد ، بالرغم من أنه كان لكل فرد من البابلين إله خاص ، هو إلٰهه الحامى الشفيع ، عدا تعلقه بالآلهة الأخرى ، وكان الملوك والأمراء كل منهم ينتسب إلى إله أو آلهة ، وذلك لإيمانهم بعالم ما بعد الموت (فبالموت تنفصل الروح عن الجسم ، وتنتقل إلى طور جديد من الوجود) وقصة الخليقة البابلية لا تخلو من عنصر التجريد ، وإن ارتبطت بالماء والتّراب والهواء ،

بمساعدة الشمس ، لأنها منتزعة من خصوبة الحياة الممثلة فى الاستنبات ، وكان هناك إيمان بالخلود ، تمثله قصة جلجاميش ، وإيمان بآلهة فى أعماق السماء ، تمثله ضراعة أيوب البابلى . (لأمجدنّ رب الحكمة) التى جاء فيها :

(فمن ذا الذى يستطيع أن يدرك فكر الآلهة وقصدها فى أعماق السماء ؟ إن أفكار الآلهة كالمياه العميقة فمن يستطيع سبرغورها ؟ وكيف يستطيع البشر وهم محفوفون بالظلام أن يدركوا قصد الآلهة وطرقها ؟)[1] .

ومن يقرأ (كتاب الموتى) يتعرف إلى مدى ما وصل إليه المصريون القدماء من فهم لما بعد الموت ، ولم يصل المصريون إلى فن التحنيط وبناء الأهرامات إلّا من خلال الإيمان بالخلود ، وكانت لهم أساطيرهم حول أصل الآلهة والأشياء وخلق الإنسان ، ولم يكن دور الكهنة والمعابد فى الحياة المصرية عملا مصطنعًا لا يقوم على قواعد فلسفية وأخلاقية مكيفة ، ولنقرأ هذا النشيد الأخناتونى لنتبين إلى أى حد وصل وعى المصريين بالآلهة :

ما أبهى وأجمل شروقك فى أفق السماء ، يا أتون الحى ، يا مبدع الحياة .

حين تطلع فى الأفق الشرقى تملأ كل أرض بجمالك وجلالك .

أنت رحيم ، عظيم ، سَنِى ، مضىء ، تعلو فوق كل أرض .

تحتضن أشعتك جميع الأرضين وجميع ما صنعت .

أنت « رع » وأنت « الكل » أنت مقام فى البعد ولكن نور أشعتك فوق الأرض[2] . والبيرونى وثيق الصلة بالثقافة الهندية القديمة ، ينقل عن براهمن (أن الله هو الذى لا أوّل له ولا آخر ، لم يتولد عن شىء ، ولم يولد شيئًا إلّا ما يمكن أن يقال إنه هو ولا يمكن أن يقال إنه غيره ، وهل يمكن إدراك معرفته حتى يعبد حق عبادته إلّا بالاشتغال به عن الدنيا بالكلية وإدامة الفكر فيه) .

---

(١) مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة « طه باقر - بغداد ١٩٥٦ - جـ ١ ص ٢٢٩/ ٢٤٣

(٢) المصدر السابق - جـ ٢ ص ١٣٣ .

كما ينقل عن كتاب باتنجل :

(قال السائل : من هذا المعبود الذى ينال التوفيق بعبادته ؟

قال المجيب : هو المستغنى بأزليته ووحدانيته عن فعل لمكافأة عليه براحة تؤمل أو ترتجى ، أو شدة تخاف وتتقى ، والبرىء عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكروهة ، والأنداد المحبوبة ، والعالم بذاته سرمداً ، إذ العلم الطارئ يكون لما لم يكن بمعلوم ، وليس الجهل بمتجه عليه فى وقت ما أو حال .

ثم يقول السائل بعد ذلك : فهل له من الصفات غير ما ذكرت ؟

ويقول المجيب : له العلوّ التام فى القدر ، لا المكان ، فإنه يجل عن التمكن وهو الخير المحض التام الذى يشتاقه كل موجود ، وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل .

وإذ ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال ، فالله سبحانه عالم متكلم فى الأزل ، وهو الذى كلم براهم وغيره من الأوائل على أنحاء شتى ، فمنهم من ألقى إليه كتاباً ، ومنهم من فتح لواسطة إليه باباً ، ومنهم من أوحى إليه فنال بالفكر ما أفاض عليه)[1] .

معتقد هندى قديم لا يكاد يبعد فى شىء عن المعتقد الإسلامى ، فيما يتصل بذات الله وصفاته ، مما يؤكد وحدة المعرفة الإنسانية ، بالرغم مما أصاب هذه المعتقدات ، خلال الأزمنة المتطاولة ، من تحريف .

٣ - مفهوم الطبيعة لدى الفلاسفة الميليين (الملطيين) :

طاليس أول فلاسفة اليونان نشأ فى ملطية من جزيرة أيونيه ، بين سنتى ٦٢٤ - ٥٤٧ ق . م ، وقد احتلت الطبيعة مكاناً مركزياً وانطلاقياً فى فلسفته وفلسفة تلميذيه أناكسمينس وأناكسمندر .

---

(١) عن سلسلة تراث الإنسانية - م ٣ عدد ٢ ص ١٣٤ بحث للدكتور الساداتى .

ومن خلال الأنظمة الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة يمكن الكشف عن أفكار أسطورية أو دينية ص ٦٤/٦٥ .

لقد حاول طاليس أن يرجع (الكثرة) فى العالم إلى مفهوم (الوحدة) لهذا العالم . وفى الحقيقة لم تكن هذه المحاولة ، من حيث الشكل ، أصلية ، أى أنها لم تكن المحاولة الأولى من نوعها ، فهى قد وجدت لدى مفكرين ضمن شعوب أخرى سابقة . ص ٦٧ .

إن بلوتارك أعلن أن الحكيم اليونانى المعروف طاليس تعلم فى وقت لاحق من المصريين فإنه يفترض الماء كأصل وكبداية لكل الأشياء . هامش ص ٦٧ .

إن طاليس قد برز فى الحقول الرياضية والفلكية بشكل خاص ، ص ٦٧ .

وكان مذهبه الفلسفى تحولا مبررًا ، من حيث المضمون والشكل ، من الأسطورة إلى الفعل عمومًا ص ٦٧ .

ويقرر س . لوريا فى (بداية فكر يونانى) أنه لا يجوز للمرء أن يُحَمِّلَ كلمات طاليس بأن للماء المادة الأولى معنى معرفيًّا إنه تصور العالم جزيرة صغيرة تسبح فى المياه اللانهائية لبحر العالم . هامش ص ٦٨ .

هكذا تبدو طريقة عرض الكاتب لأفكاره ، نُقُولٌ لم يحسن هضمها وتحويلها إلى عصارة حية تزيد فى طاقة المعرفة ، كأنما يكتب بقلمين مختلفين ، أوكأنما يقدم حوارًا بين فكرين متعارضين .

يقول إنجلز : (إن الفلسفة القديمة كانت مادية مبكرة بدائية ، وهى — من حيث هى كذلك — لم تكن قادرة على إيصال علاقة الفكر بالمادة إلى النقطة الدقيقة ، أمّا ضرورة إيضاح ذلك ، فقد قادت إلى القول بوجود نفس ممكنة والانفصال عن الجسد ، وبعد ذلك إلى التأكيد على عدم فناء هذه النفس ، وأخيرًا إلى القول بإله واحد ، فالمادية القديمة نفيت إذن من خلال المثالية) ص ٧٢ .

إنجلز يقرر آسفًا حقيقة ترددت فى الفكر المصرى والبابلى والهندى ، ثم جاءت بها الديانة اليهودية واضحة صريحة ، وذلك قبل طاليس بقرون ، ولا تكاد تجد فكرًا أصيلا تجاوز هذه الحقيقة الكونية إلّا فى حدود عدم القدرة على التعبير عما يعيه ، أو فى حدود عدم القدرة على الوعى الكامل .

يقول أرسطو : (ينبغى أن توجد طبيعة ما – سواء كانت واحدة أو أكثر من واحدة – يتكون منها كل شىء ، بينما تظل هى نفسها ثابتة) ص ٦٩ .

وطاليس نفسه – فى بداية الفكر الفلسفى اليونانى – صار يرى الحقيقة الكونية ، ولكن فى إطار أسطورى يؤكد حقيقة تخلّف الفكر اليونانى عن الفكر المصرى والبابلى والهندى ، فهو بلغة الدكتور تيزينى – مع ملاحظة أن اللغة تتلون بلون صحابها – يقول (إن أصل العالم ، أو « الجوهر الأصلى » ، يتضمن فى ذاته ، بشكل ضرورى ، حركته الذاتية ، فهو بمعزل عن هذه الحركة لا يمكن أن يتصور ، وأن يتفكر به . . والحركة فى « المادة » هى كونها « حية » و « نفسية » ، ولذلك كانت النفس العنصر الحركى ، أو مبدأ الحركة فى الطبيعة) ص ٧٣ (وعلى هذا فالآلهة يعتبرها قوى أو « نفوس » الماء .. ولذلك ربما اعتقد طاليس أن الكون مملوء بالآلهة) ص ٧٧ .

هذا هو الفكر الأسطورى البدائى القائم على العجز عن التفسير الصحيح لما يجرى من حوله ، ومن داخله . . ومع هذا يدعى أن فكر طاليس (ضد الأساطير القديمة المتوارثة ، وضد التصورات الدينية حول محرك قديم لا يتحرك) ص ٧٣ ، وأنه يمثل (خطوة رئيسية على طريق تقدم الفكر والمعرفة الإنسانية للعالم المادى ، بما فيه الطبيعة والمجتمع والإنسان) ص ٧٣ .

وهذا يمثل حرص الدكتور على توجيه النصوص (التى يختارها) لصالح الفكرة المادية المسيطرة عليه ، مع أن طاليس كان طامحًا إلى المعرفة ، لكن قصور المرحلة وقف به عند رصد الحركة داخل المادة ، وجاء تلميذه أنا كسمندر فخطا خطوة إلى

أمام ، وإنْ عدها الدكتور تيزيني إلى الوراء إذ (لم يحدد الماء أو شيئًا آخر ، مما يدعى بالعناصر ، كأصل للكون – وإنما اتخذ جوهرًا آخر لا نهائيًا ، عنه نشأت مجموع السموات والعوالم) ص ٧٨ ، (إن أصل العالم الذى يسميه أناكسمندر Aperon ليس هو المادة الكونية المشخصة والحسية) ص ٧٩ (إن اللانهائى – من حيث هو مادة – السبب) ص ٧٨ وبهذا يتم فصل السبب عن المسبب لأن الأبرون اللا نهائى السبب ، ليس هو المادة الكونية المشخصة والحسية ، أى أنه غير مشخص ومحسوس بذاته ، والمادة المتحركة والمسببة هى المشخصة والحسية ، هذا الفصل يعد فى حساب الفكر المثالى وليس (تعبيرًا بارزًا من الحركة الذاتية للمادة نفسها) ص ٧٩ حتى يكون فى حساب الفكر المادى . . إن الأبرون (يمثل شيئًا غير متمايز من حيث الكيف ولا يمكن تحديده كيفيًا) ، هو (جوهر لا يتضمن شيئًا من التناقضات ، بل يكون هوية مطلقة) ص ٨٠ .

وقد كتب أرسطو – فى (ما بعد الطبيعة) – أن أناكسمندر قد اختار الأبيرون كمبدأ أساسى لكى (لا تتوقف الصيرورة) . هامش ص ٨١ .

ونتيجة التسليم بهذه الحقيقة لا يملك الدكتور إلّا أن يعترف بأن (هذا المنطلق يؤدى إلى نتيجة هامة ، وهى أن « الفكر العرض » غير قادر على معرفة الفكر الجوهر ، والإحاطة به ذهنيًا) ، ص ٨٢ لكنه – وهو المأخوذ بفكرة لا يملك الخلاص منها – يعلق فيقول (على هذا النحو تسد آفاق اللقاء بين الفكر « العارف » والجوهر المعروف ، وتلقى الظلال اللا أدرية حول العلاقة بين كليهما) ص ٨٢ .

* * *

ولا يكاد يحظى أناكسمينس إلا بالإشارة إلى أنه (يمثل خطوة إلى وراء ، فيما يخص الجانب التجريدى فى أصل العالم) وهو (يرجع كل الاختلافات النوعية للأشياء إلى اختلافات كمية) ص ٨٢ .

لكن الدكتور يعترف بأن الفلاسفة الأيليين الثلاثة قد أكدوا على (الوجود الواحد والثابت الذى لا يتغير ولا يتحرك) ص ٨٦ .

٤ – المعالم الأساسية لمفهوم الذرة لدى ديمقريطس :

كاد ديمقريطس (٤٦٠ – ٣٧٠ ق . م) يرى هو ولويكيبوس (أنه لا يمكن تقسيم عنصر، أوجسم ما، إلى «لا نهاية»، ذلك لأن تقسيمًا لا نهائيًا يؤدى، – برأيهما – إلى القول بأن كل الأجسام والمواد تتألف من « خلاء » أى يؤدى إلى نفى وجود « الملاء » ، على العكس من ذلك أنهما قد جعلا من « الملاء » مفهومًا مركزيًّا فى عملية إرساء الأساس للنظرية الذرية الجديدة) ص ٨٨ .

مفهوم من عرض الدكتور لهذه النظرية أن الفيلسوفين يفكران تفكيرًا رياضيًّا ، قوامه أن التقسيم إلى ما لا نهاية يمثل « العدم » بالنسبة لهذا « الوجود » المحسوس ، وهذا مستحيل ، لأن الوجود المحسوس يتكون من ذرات ، فإذا انقسمت الذرة إلى مالا نهاية فنيت ، و(الذرة تمثل القاع الأصلى لهذا البنيان ، وهى تتمتع بوجود حقيقى موضوعى ، أما « الخلاء » ، فإنه – بالرغم من كونه ، كما يقول أرسطو : لا يتمتع بوجود أقل من وجود الجسم « المليء » – لا يملك نفس الأهمية الوجودية المتمثلة فى حيازة « الملاء » ذلك لأنه ببساطة يمثل « اللا موجود » بينما « الملاء » يمثل الوجود) ص ٨٨ .

(والذرة – فى صفتها هذه تحتاج إلى وجود الذرات الأخرى ، فى أحسن حال ، من أجل القيام بحركتها الميكانيكية ، من خلال فعل ميكانيكى ، مثل دفعة من الخارج ، تمنح الذرات نوعًا من التوحيد أو الترابط) ص ٩١ .

وهكذا تنتهى النظرية الذرية إلى الاعتراف (بالمحرك) صاحب (الدفعة من الخارج) .

ويقول سمبليسنز Simplicins : (ديمقريطس يقول بأن الذرات بطبيعتها

غير متحركة ، وبأنها تحرك من خلال صدمة) ص ١٢ .

ويقول بلوتارك : (ما الذى يؤكده ديمقريطس ؟ إن نشوء أى حركة « من اللا وجود لا يوجد ، أما من الموجود فسوف لا يكون شيء – « بالمعنى الحقيقى » – ناشئاً ، لأن الذرات – نتيجة صلابتها – لم تعانِ أى خلل أو تغير ، وعلى هذا فلا يمكن أن يأتى لون من أجسام أولى لا متغيرة وغير ملونة ، كما لا يمكن أن تأتى طبيعة أو نفس من أجسام أولى لا متغيرة وعديمة الكيفية) ص ٩١ .

إذن لابد من ملون مغير ، هو الإله .

إذن من العبث القول : (إن ديمقريطس لا يلجأ فى ذلك كله إلى فعل إلهى خارج عن الذرات) ص ٢٥٩ لأن الحقيقة المستقاة من النصوص التى اختارها السيد الدكتور أدّت إلى هذه النتيجة ، وإن كان ديمقريطس لم يذكر اسم الله ، فإن من الفلاسفة الإسلاميين أنفسهم من عبر عن الخالق الأعظم بلفظ (المحرك الأول) .

وإذا لم تكن هذه النتيجة (مرة) فى حلق السيد الدكتور فما حاجته إلى القول (إن الفلسفة المثالية قد استطاعت أن تكتسب أبعادها وآفاقها النظرية المعرفية على حساب نقاط الضعف والثغرات فى الفلسفة المادية نفسها إلى حد أساسى) ص ٨٦ .

ألا ينطبق هذا الحكم على طريقة عرضه لهذا الأفكار ؟

٥ – أرسطو :

الخطوة الفعلية الأولى على طريق تكون « مفهوم » عن المادة – الجوهر .

قبل تناول أرسطو لخص الدكتور فكر أفلاطون فى أنه (يرى بأنه من غير الممكن أن يوجد تعريف عام لشيء حسى ، لأن الأشياء الحسية موجودة فى تغير مستمر) ص ١٠٠ .

وهذه ملحوظة دقيقة عبر عنها المتأملون بأنك لا ترى النهر على حاله مرتين .

وما دامت الأشياء الحسية فى تغير مستمر فلابد من التعرف – إذا أمكن – على عامل التغير ، وقد تبين أفلاطون أن العالم الخارجى موجود على نحو موضوعى ، ولكن بشكل نتيجة فعالية روحية خالقه ; ص ١٠٠ .

توصل أفلاطون إذن إلى أقصى ما وصل إليه الفكر الإنسانى وحدثت به الكتب السماوية ، فهل خالفه تلميذه النجيب ، كما يرجو السيد الدكتور ؟

ينظر أرسطو إلى الكون من خلال : المادة الهيولى ، الشكل ، الصورة ، العرض ، العدم .

(إننى أدعو الأول ، المتأصل فى كل شىء ، بالمادة ، هذا الأول الذى ينشأ عنه شىء ما) ص ١٠٣ وهذه المادة تمثل (مجموع كل الأشياء التى تملك جوهرًا ماديًّا وتتحرك وتتغير بشكل خالد ، دون بداية ودون نهاية) ص ١٠٦ .

وما دام الزمان مرتبطًا بالحركة ، فإننا نفهم حدوده (دون بداية ودون نهاية) على أساس مدى استمرارية الحركة ، ذلك لأن (الجوهر لا يبعث تغيره الخاص) فهو يستمد هذا التغير من خارجه ، كما سبق إلى ذلك الميليون وديمقريطس وأفلاطون . ومن ثم علينا (أن نبحث عن مصدر مختلف عن المصدر المادى) ص ١١٠ وعلى هذا يمكن فهم المادة على أنها الهيولى (الوجود المطلق غير المتعين والممكن ، والذى لا يمكن تحديده بأكثر من ذلك) ص ١٠٩ لأن هذه المادة الهيولى لا تخرج من الإمكان إلى التحقق إلّا فى (صورة) فهى (دائمًا بحاجة إلى صورة ، لكى تتحول إلى واقع) ص ١٠٩ إذ (لا يوجد فى الواقع شىء دون صورة) ١٠٧ .

إذن فالمادة الهيولى ليست إلّا الحقيقة الكونية فى علم الله ، حتى تصبح (معلومًا) صورة ، والصورة فى علم الله (شكل) ، لأن (الشكل أقدم وأكثر وجودًا من المادة) ص ١١٠ والتغير الذى يلحق الصورة (عرض) ، فالأعراض

(ليست أقدم من الجوهر ، لا حسب المفهوم ، ولا حسب الزمان ، ولا حسب النشوء وإلّا فإنها شيء مستقل) ص ١١٠ .

وما دام الكون قبل وجوده فعلا موجودًا فى (الإمكان) – أى فى علم الله – ، إذن فلا (عدم) حقيقة (فاللاوجود لا يحمل لديه – أرسطو – معنى اللا وجود المحض إطلاقًا ، إذ يرى أنه من الممكن أن يكون مماثلا « للوجود » وإنْ كان وجودًا (بالإمكان) وعلى هذا الأساس يكون (الشيء الذى يتغير شيء ما من خلاله ، هو المحرك الأول ، أما ما يتحرك فهو المادة ، وأما بأى اتجاه يتغير هذا الشيء فهو الشكل) ص ١١٤ . ويصبح الشكل واقعًا ووجودًا فى (الصورة) .

وهكذا يتحدد التمييز بين الخالق والمخلوق ، بين الجوهر الأصل والمادة الصورة ، فالجوهر الأصل (هو ذلك الشيء الذى يتحدد من خلاله ، ومتميز عن الأشياء الحسية) ص ١١٦ والمادة الصورة (غير ممكن أن يتعرف عليها انطلاقًا منها نفسها) ص ١١٧ وهذا تعبير آخر عن فكر أفلاطون (العالم الخارجى المادى ليس معترفًا بوجوده موضوعيًّا ولا هو موضوع للمعرفة)[1] ص ١٠٠ إلّا من خلال متغيراتها ، والعامل الأول على تغييرها ، سبحانه .

بهذا ينتهى الخط الأرسطى إلى غير ما هيأ له صاحبنا ، ولذلك يعلق قائلا :

(إذا أخذنا الجانب المثالى الميتافيزيقى للحل الذى قدمه أرسطو للقضية تلك فإننا سوف نجد أن الحل هذا يمثل خطوة إلى وراء بالنسبة إلى وجهات نظر الفلاسفة الأيونيين البدائية حول « أصل العالم » وكما بالنسبة إلى الذرية الديموقراطيسية) ص ١١٢ .

(إن أرسطو يتحدث أيضًا عما يسميه « بغاية الوجود » ، ويحسب هذا يصبح كل شيء فى الوجود خاضعًا لغائية مطلقة ، بدءًا من المادة اللا متعينة وانتهاءً بصورة الصورة التى هى الله) ص ١١٣ .

---

(١) كل النصوص المأخوذة عن أرسطو نقلا عن كتابيه : الطبيعة وما بعد الطبيعة .

ولو أننا أخذنا فى الاعتبار دراسة أساتذة الفلسفة لوجدنا اعترافًا صريحًا بالإله فى كتابات أفلاطون ، متحدثًا عن النفس بأنها (من جنس العالم الإلهى الثابت الدائم ، عالم الأمر والسيطرة)[1] . . وفى كتابات أرسطو (يشبه النفس بالله فى أنها المحرك الذى لا يتحرك ، وأنها مصدر حركة الجسم) . . مما يفيد أن (الدكتور) يختار من النصوص ما يخدم الاتجاه المادى ، لا ما يخدم الحقيقة .

٦ - ملاحظات حول مسألة تقويم جديد لتراثنا الإسلامى ولما كتب حوله . .

(إن كثيرًا من المستشرقين والباحثين العرب قد فشلوا بحدود متباينة فى استخراج وتطوير رؤية علمية حول العهد العربى الإسلامى الوسيط .

إنهم لم يحوذوا على رؤية علمية تاريخية دقيقة إلى التاريخ ، ذلك لأنهم انطلقوا فى أبحاثهم من أُطُر فلسفية مثالية ، أو غيبية ساذجة) ص ١٢٧ .

(لم يستطيعوا الاقتراب من المنهج التاريخى فى بحث المجتمع والتاريخ الإنسانى ، وذلك نتيجة الضعف والضحالة اللذين لحقا بالذهنية البورجوازية ، من جراء تواطئها مع الذهنية الإقطاعية .

فأحمد أمين يصنّف التاريخ العقلى الإسلامى تصنيفًا مثاليًا ، لا تاريخيًّا يبعده عن تفهم هذا التاريخ بشكل دقيق ، إنه يتحدث عن « فجر الإسلام » و « ضحى الإسلام » و « ظهر الإسلام » - غير أنه - يظهر فى كثير من خطوات بحثه حسًّا تاريخيًّا جدليًّا فى تفهمه لقضايا معينة من ذلك التاريخ .

أما طه حسين ، فيمكن اعتباره أبرز المجددين فى فهم تراثنا الفكرى ضمن ممثلى الذهنية - الأيديولوجية - البورجوازية الإقطاعية - لأنه القائل - إن هذه الآداب والآراء على اختلافها وتباين فنونها ومنازعها ، ظواهر اجتماعية أكثر منها ظواهر

---

(١) فى النفس والعقل - د . محمود قاسم - الأنجلو المصرية ١٩٤٩ - ص ٥٥ و ١٠٦ .

فردية ، أى أنها أثر من آثار الجماعة والبيئة ، أكثر منها أثرًا من آثار الفرد الذى رآها وأذاعها .

أما سلامة موسى فأبرز ممثلى تيار فكرى تجديدى متميز بشكل واضح عن منحى المجددين ، إذ يقوم فى أساسه على محاولة تجاوز شامل للتراث العربى الإسلامى . . ونحن نرى أن من نتائج هذا التصدى للتراث كانت محاولة استبدال الحروف الأبجدية العربية بحروف لاتينية – كذا – حتى تستطيع استيعاب الثقافة المعاصرة استيعابًا عميقًا) ص ١٣٢/١٣٠ .

* * *

حمل على المستشرقين والباحثين العرب ، لأنهم لم يستطيعوا الاقتراب من المنهج المادى فى بحث المجتمع والتاريخ الإنسانى ، نتيجة الضعف والضحالة .

وحين عرض لمظاهر الفشل ، أنكر على أحمد أمين أن يربط تاريخه بالإسلام مع أنه يجوز أن نقول : فجر الاشتراكية ، وانتكاس الشيوعية ونهاية الأممية ، كما نقول : عصر الكلاسيكية ، وازدهار الرومانسية وانتشار الواقعية . . كل ذلك على أساس أننا ندرس ظواهر دينية ، أو سياسية ، أو أدبية .

ولما كان الإسلام هو المحرك الأول للمجتمعات التى أرخ لها أحمد أمين ، سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا – على الأقل من وجهة نظره – فقد أضاف زمن التحرك إلى الإسلام .

وأنكر على طه حسين أنه أمسك بخيط البيئة ، وأهمل أهم خيط فى نظره ، وهو العامل الاقتصادى الممثل للتاريخية المادية .

أما عن سلامة موسى فلا ندرى ما إذا كان ينكر عليه الدعوة إلى الأخذ بالحروف اللاتينية وتجاوز التراث (الحضارى العملاق) ، أم أنه يكبر فيه هذه الجرأة التجديدية المتميزة .

ودون شك فإن الثلاثة لم ينحصر جهدهم فى هذه الحدود الضيقة ، إذ كانت

لهم أعمال رائعة ذات تأثير كبير فى مسار الحركة الفكرية العربية بعامة .

* * *

والدكتور تيزيني – فى معرض التمهيد لتناول الفكر العربى – يطالب من أجل مجابهة التخلف الاجتماعى الشامل ، والتجزئة القومية فى وطننا :

(ا) بتنوير القطاعات الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية والسياسية .

(ب) بثورة ثقافية منظمة ومخططة ، تتمثل فى تراثنا الفكرى الإيجابى ، والجوانب الإيجابية من الواقع الثقافى الحضارى الراهن ضمن وحدة جدلية عميقة .

(حـ) بتطوير ذلك بالتآخى العميق مع مقتضيات تحركنا وتقدمنا الاجتماعى والقومى ص ١٢٥ .

٧ – الملامح الاجتماعية الأساسية لمجتمع الجزيرة العربية الجاهلية :

تتمثل هذه الملامح فى كون العرب لم يكونوا بمعزل عن العالم من حولهم ، إذ كانوا على اتصال بالفرس والروم والأحباش ، (ولقد رأى المؤرخ أوليرى – فى كتابه « العرب قبل محمد » – أنه كان يوجد فى مكه نفسها بيوت تجارية رومانية ، استخدمها الرومان للشئون التجارية ، وللتجسس على أحوال العرب ، كما كان فيها أحباش ينظرون فى مصالح قومهم التجارية) ص ١٤٣ .

ونحن نقرأ فى كتب التاريخ أن المصريين القدماء قد أسسوا عام ٣٠٠٠ ق . م مستعمرة فى يثرب من أجل البحث عن النحاس واستخراجه ، كما هاجم قائد الإسكندر الأكبر المسمى «أنتيجونوس» مدينة سلع ، عاصمة الأنباط ، من أجل إخضاعها لحكمه ، ولكنه لم يفلح فى ذلك . إلّا أن هذه المدينة أخضعت لاحقًا عام ١٠٥ م ، من قِبَل الإمبراطورية الرومانية ، وعام ٥٤٠ م من قبل الفرس ، وأخيرًا عام ٥٥٠ م من قبل الرومان ، كما ينبغى الإشارة إلى النزاعات المديدة والعنيفة التى دارت بين الفرس والبيزنطيين فى الجنوب والشمال ص ٢٠٠ .

وكان لعرب دولة المناذرة علاقة بالفرس والروم ، ودولة الغساسنة فى علاقة بالروم والفرس وبالمصريين .

وكانت دولة الأنباط تمثل محطًّا تجاريًّا كبيرًا يقيم علاقات مع مصر والروم،كما كانت اليمن على اتصال وثيق بالفرس والأحباش ، ومن خلف الأحباش الدولة الرومانية الشرقية .

ومن خلال هذه المنافذ تسللت اليهودية فى شكل هجرات استقرت فى اليمن وفى يثرب وخيبر وتيماء وفدك.وتسللت النصرانية واستقرت فى نجران والحيرة وغسان واليمن .

وحمل التجار والسائحون الأديان والأساطير القديمة فارسية وهندية ويونانية ، رومانية ومصرية وإفريقية .

و (نستطيع القول إن الطقوس الدينية قد نشأت فى الجزيرة العربية تحت تأثير حركة التبادل الاقتصادية والفكرية هذه ، بل نحن نميل هنا إلى الافتراض بأن العرب القدماء قد تعرفوا على تأليه الأوثان والأصنام عن طريق المصريين أيضًا) ص ٢٠٠ .

و (إن الدهريين العرب قد تأثروا بشكل مباشر بالدهريين الفرس) . . يقول دى بور : (إن الدهرية قد اكتسبت اعترافًا مكشوفًا خلال حكم الساسانى يزدجرد الثانى) ص ٢٠٢ بل إن المزدكية تسللت إلى الجزيرة العربية عبر حكم الحارث بن عمرو الكندى . وقد دخلت اليهودية والمسيحية الجزيرة العربية ممتزجتين متأثرتين بالثقافة اليونانية الهيلينية .

* * *

هذا العرض السريع للملامح الاجتماعية والسياسية والفكرية جميعًا يحتاج إلى كثير من المراجعة ، لأن ما قُدم لا يتجاوز خطوطًا باهتة لا تمثل قوة تحريك أو تحرك . . لكن الدكتور يمهد للقول : (إن الإسلام قد نشأ تاريخيًّا عبر ملامسات

عميقة ، كثيرًا أو قليلا ، للمسيحية واليهودية والوثنية حيث جعل من اللحظة الدينية موضوع وجوده الديني ، ولقد حدث هذا بالرغم من الخلافات والتناقضات التي برزت بينه وبين هذه الاتجاهات الدينية ، أمّا الإرهاصات الطبيعية الإلحادية ضمن الوثنية فإنها لم تتلاشَ نهائيًا مع نُشُوء وتطور الإسلام ، إنها اكتسبت وجودًا جديدًا ضمن الاتجاهات الفكرية المادية اللاحقة) ص ٢٠٣ .

كأن الدكتور بهذا يريد أن يقول : إن الصراع بين الإسلام وأعدائه كان صراعًا دينيًّا ، مع أن واقع العداء كان من جانب أعداء الإسلام لأهداف سياسية واقصادية واجتماعية فى الدرجة الأولى . . فالإسلام لم يحارب المسيحية واليهودية ، وإنما أنكر على المسيحيين واليهود تزييف ما جاء به عيسى وموسى ، لكنّ اليهود والمسيحيين خافوا انتشار الإسلام فحاربوه دفاعًا عن كياناتهم السياسية والاجتماعية .

أمّا عن الوثنية فقد حارب أصحابها الإسلام ، لا بسبب اطمئنانهم إلى صحة معتقدهم ، ولكن أخذتهم العزة بالإثم ، على المستوى العام ، ووجدوا فى انتشار الإسلام قضاءً على (السلطة) القرشية ، سياسيًّا واقتصاديًا ، وبخاصة أن الآلهة فى مكة كانت من أهم العوامل السياسية والاقتصادية ، هذا إلى أن أكثر من أقبلوا على الدين الجديد كانوا من الفقراء ، والعبيد ، لأنهم وجدوا فيه الأمل والرجاء دنيا وأخرى ، ومن ثم عُدّ الإسلام ثورة لإعادة تشكيل الأسس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية جميعًا .

ولعل الدكتور كان صادقًا فى قوله : (إن التجار والمرابين فى مكة . . أخذوا يحسون بعمق متزايد وبحقد متأجج ، خطر الرسول وأتباعه ضد مصالحهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحقوقية والدينية) ، ص ١٥٨ ، لأنه جعل المصلحة الدينية آخر ما كان يفكر فيه المكيون ، وإنْ كان القرآن الكريم قد جادل الوثنيين والدهريين واليهود والمسيحيين جدالا دينيًّا ، فلأن هذه هى طبيعة (الرسالة)، ولعله أراد أن يشغلهم عن حقيقة أمرهم ، لينقلهم إلى ما ينبغى أن ينشغلوا به ، وهو

ما فيه صلاحهم دنيا وأخرى ، ولأن السلطة (الزمنية) لم تكن هدفًا إسلاميًا ، وإن كانت ثمرة حتمية ، نتيجة انتشاره .

ولعل هذه السياسة الإسلامية تبرز فى شروط (صلح الحديبية) التى يتخذ منها الكاتب وسيلة غمز ، كما اتخذ من (تأليف القلوب) ومن (تحرير العبيد) وسيلة طعن .

يقول : إن صلح الحديبية (كان بشكل عام لصالح التجار والمرابين المكيين) ص ١٥٩ . لأن (من شروط هذا الاتفاق إيقاف النشاط الإسلامى الاجتماعى والسياسى والفكرى المعادى للملأ المكى ، وقد كان تعبيرًا عن تنازل سياسى واقتصادى وفكرى لصالح الملأ ذاك ، والذى حدث بعد ذلك هو أن كبار التجار والمرابين دخلوا الإسلام) ص ١٦٠ .

وإذا كان هذا الشرط الوارد فى الاتفاقية سببًا فى إسلام رجالات قريش ، أيكون لحساب المكيين أم لحساب المسلمين ؟ .

إن الدكتور يقول : لقد دخلوا إلى الإسلام (محاولين تحويله من حركة للفقراء المعدمين والرقيق إلى حركة للأثرياء ولأعداء التقدم الاجتماعى) ص ١٦٠ .

ونسى الدكتور أن الإسلام ليس دين طبقة كالشيوعية ، وليس دين شعب كاليهودية ، ولكنه للناس كافة ، غنيهم وفقيرهم ، عربًا وعجمًا . . كما أن كثيرًا من الأغنياء ، مكيين ومدنيين، دخلوا الإسلام قبل صلح الحديبية .

وإذا كان هناك من أظهر الإسلام وأبطن الكفر ، فهذا ليس ذنب الإسلام ، ولا ذنب الاتفاقية ، فالمتلونون المنافقون لا يتحركون من واقع اتفاق ، وسماحة الإسلام تتعامل مع الآخرين على الظاهر ، والله يتولى السرائر .

إن الشرط الذى اتخذه الدكتور وسيلة غمز يقول :

(على أنه من أتى محمدًا من قريش ، بغير إذن وليه ردَّه عليهم ، ومن أتى قريشًا ممن مع محمد ، لم يردوه عليه) .

ولقد استشعر عمر من ظاهر اللفظ إهانة لحقت بالمسلمين ، فذهب إلى رسول الله يقول : (أو لسنا بالمسلمين ؟ قال : بلى ، قال : أوليسوا بالمشركين ؟ قال بلى ، قال فعلام نعطى الدَّنية فى ديننا ؟ قال أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ، ولن يضيعنى) ص ١٦١ .

قال الرسول : (لن أخالف أمره ، ولن يضيعنى) ، واكتفى بهذه الإشارة إلى الكسب الذى سيجنيه المسلمون من وراء هذا الشرط ، ولم يوضّح حتى لا يتسرب الخبر إلى المشركين فيدركوا خطره وتفوت على المسلمين فوائد الاتفاقية .

إن الاتفاقية تقوم على شرطين آخرين أكثر أهمية :

١ – وضع أوزار الحرب بين المسلمين الثائرين والقرشيين والتجار والمرابين عشر سنوات .

٢ – من أحب الدخول فى عقد الرسول وعهده دخل فيه ، ومن أحب الدخول فى عقد قريش وعهدهم دخل فيه . ص ١٦٠ .

إن هذين الشرطين يعطيان الدعوة كل ما تريده ، فالكف عن الحرب تفرغ لنشر الإسلام وإضعاف للحمية الجاهلية التى تناصب الإسلام العداء ، ومن ثم تكون فرصة للتفكير السليم والمقارنة بين ما أتاهم به الرسول وما هم عليه ، بين ما صار إليه المسلمون وما صاروا إليه ، ومن هنا يتوفر الدخول فى دين الله أفواجاً ، وقد تم هذا ، وفتحت مكة بعد أشهر معدودة وليس بعد عشر سنين .

والشرط الذى أثار عمر كان عامل توتر وإرهاق نفسى وعسكرى واقتصادى للمشركين ، لأن أحداً من المسلمين لا يرتد عن دينه ، فيخشى من رجوعه إلى مكة ، وكثير من المكيين خرجوا على قومهم وآمنوا بالدين الجديد ، منهم من بقى فى مكة لأنه ممنوع من الذهاب إلى المدينة فصار بلغة السياسة اليوم (طابوراً خامساً) هواه مع الإسلام يدعو له سراً ويكيد لأعدائه ، ومنهم من آثر الخروج من مكة

فأقام ما بين مكة والمدينة لا يخضع لشروط الاتفاقية ، ومن ثم فهو فى حلّ من قطع الطريق على المشركين .

وهكذا تتبين القدرة السياسية والمرونة والدهاء فى صياغة الاتفاقية . .

* * *

ويقول الدكتور ناقلا عن (فَجر الإسلام – ص ٣٣٨) : (وقد ثبت أن النبى ﷺ كان يعطى بعض الناس ، يتألف قلوبهم للإسلام ، كما أعطى أبا سفيان ، والأقرع بن حابس ، وعباس بن مرداس ، وصفوان بن أمية ، ويمينيه بن حصن ، كلّ واحد منهم مائة من الإبل ، حتى قال صفوان : لقد أعطانى ، وهو أبغض الناس إلىّ ، فمازال يعطينى حتى كان أحب الناس إلىّ) ص ١٦١ .

والمعروف أن عطاء المؤلَّفة قلوبهم نص قرانى ، يقول الله تعالى : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها **والمؤلَّفة قلوبهم** وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل) التوبة – ٦٠ .

يعقب الزمخشرى على هذه (الفريضة) بقوله : (حين كان فى المسلمين قلة) ويقول العقاد فى التعريف بهم (هم المسلمون حديثو العهد بالإسلام ممن تخشى عليهم الفتنة أو الكفر ، يستألفهم ولا يعملون ما يؤذى المسلمين)[1] .

وقد فصل صاحب المنار القول فيهم : (ضربين من الكفار وأربعة من المسلمين)[2] .

وجماع الأمر هو خير الإسلام ودفع الأذى عنه . . ولعل قول صفوان أدل على المقصود ولهذا لما قوى الإسلام بالمسلمين ألغى عمر هذا التأليف وقال (إن الله أعز الإسلام وأغنى عنكم ، فإن ثبتم عليه وإلّا فبيننا وبينكم السيف) ص ١٦١ .

---

(١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه – دار الهلال ١٩٦٩ – ص ١٧٤

(٢) جـ١ ص ٥٧٤ وما بعدها .

أما عن تحرير العبيد فى الإسلام ، فما أكثر ماكتب فيه الكاتبون قديماً وحديثاً ، ولهذا أكتفى بعرض نصوص (الدكتور) نفسه .

يقول : (إن القرآن والحديث لم يحرّماه – الرق – قطعاً ، وقد لاحظ هذا الواقع كثيرون من المؤرخين العرب والمستشرقين) ص ١٦٣ ، وهو قول أشبه بقول الممارين إن القرآن لم ينص على تحريم الخمر وإنما قال « فاجتنبوه » مع أن الأمر بالمجانبة يستوجب عدم القرب منها ، بالاتجار فيها ، أو بالعمل على ترويجها ، أو بحضور مجالسها لكن التحريم فقط ينصرف إلى شربها .

والملاحظ أن الدعوة إلى التحريم فى القرآن بدأت والمسلمون فى مكة قِلَّة مضطهدة وقد قدم التحرير على الإطعام : (فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة أو إطعام فى يومٍ ذى مسغبة يتيماً ذا مقربة ، أو مسكيناً ذا متربة) – سورة البلد – ١١ – ١٦ . ويلاحظ أن القرآن لم يستخدم لفظ الرقيق أو العبيد عن هذه الفئة ، كما أن تعبير (فك رقبة) يوحى بخطورة الاسترقاق ، الذى يغل العنق ، وينوه بجلال التحرير الذى يمزق هذا الغل .

و (لقد طولب بمنع استرقاق المسلمين من أية أمة أو شعب كانوا ، مما أدى إلى فتح باب كبير أمام العبيد ، ليحصلوا عبره على حريتهم وكرامتهم ، وهذا ولا شك من الأسباب العميقة والمباشرة التى كمنت وراء كون الناس – والعبيد على الأخص – أخذوا يدخلون فى دين الله أفواجاً) ص ١٦٤ .

(إن الإسلام كحركة اجتماعية – أطلق عملية التحرير من عقالها وفتح بذلك بابا عملت الأحداث اللاحقة **على ألّا يوجد أبداً** وعلى أن تتحقق انتصارات رائعة فى حياة العرب والإنسانية) ص ١٦٤ .

(لقد كانت هناك سبل عدة للحد من الاسترقاق . . من تلك السبل كان مثلا منع استرقاق المسيحيين واليهود والآخرين من المؤمنين بأديان قائمة على إله واحد) . ص ١٦٤ .

(وهناك خطوة جدية أكد عليها الإسلام فى بداياته . . وهى تخصيص مبلغ من من المال من أموال « بيت المال » لتحرير الرقيق ، إن هذه الخطوة قد تمت انسجاماً مع الخلفية التاريخية الاجتماعية للإسلام ، فهو نشأ اجتماعياً كتعبير عن طموح الفئات المسحوقة ، فى التحرر تحرراً تتحدد آفاقه وأبعاده ضمن إمكانات العصر ، آن ذاك) ص ١٦٦ .

ويكفى أن نشير إلى أن المصدر الرئيسى للرق كان الأسر فى الحرب ، وقد أوقف القرآن هذا المصدر بقوله : (فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ، حتى إذا أثخنتموهم فشدُّوا الوثاق ، فإمّا منّاً بعد وإمّا فداء ، حتى تضع الحرب أوزارها) سورة محمد - ٤ فقد قصر الحكم فى الأسرى على التحرير منّاً أو فداءً ، وليس غير .

* * *

ونكتفى بهذا القدر من التناول لهذه المسائل التى تعد استطراداً لا يستدعيه خط سير الكتاب ، وإنْ كان يكشف عن هوية الكاتب .

٨ - العوامل الأساسية فى تكوين علم وفلسفة فى المجتمع العربى الإسلامى الوسيط . .

تحت هذا العنوان يتناول المؤلف عدة قضايا ، سيعرض لها مرة أخرى من خلال رجالات الفكر الذين يتناول مذاهبهم بالتفصيل ، لكنه يركز - تحت هذا العنوان - على الفكر المعتزلى ، ممهداً للفكر الفلسفى والاجتماعى .

(ا) **وحدة الوجود** : كان يمكن تأخير القول فى هذه القضية حتى يحين حينها مع الفكر الفلسفى،لكن الكاتب يعجل بها كأحد العوامل المكونة لهذا الفكر ، أى أنه يقصر القول على علاقة هذه القضية بالفكر الإسلامى ، لا على ما انتهى إليه القول فيها .

يقول : (لقد توجب على الفلاسفة والمتصوفين – فى إطار الدولة العربية الإسلامية الوسيطة – أن يكافحوا من أجل أنسنة العلاقة بين الإله والإنسان ، بغاية إبراز الإنسان كعنصر فعّال ليس فقط فى العالم المادى ، وإنما أيضًا فى العالم الآخر الإلهى ، ولهذا السبب بالضبط كانت فلسفة « وحدة الوجود » و « نظرية الفيض » قد احتلتا مكانًا بارزًا فى الحياة الفكرية للدولة تلك .

فليس « العذاب » السلبى هو طريق إلى الخلاص ، كما هو الحال فى المسيحية وإنما « الكفاحية » الدنيوية المغلفة بأغلفة دينية هى محتوى الخلاص فى الإسلام .

إن تصَورى « المفارقة » و « العلوية » يتمتع بهما الإله من حيث « الذات » ، فى الحال الذى يظل ضمن العالم الإنسانى ، من حيث الفكر والتأثير وانطلاقًا من مقتضيات « العناية الإلهية » .

والحقيقة أن فكرة تصور الإله المطلق المحيط بالعالم والمسيّر له كله ، نشأت كتعبير عن رفض الإله المسيحى المؤنس والإله اليهودى المحدود الأفق والفاعلية فى العالم ، وهى – أى تلك الفكرة – حيث تكونت ، فإنها كانت بذلك تعبيرًا عن النشاطية العملية غير المباشرة للمكيين ، الناحية منحى توحيديا فى الحقول الاجتماعية والثقافية والاقتصادية .

ولقد أثر فى تبلور « الوضع الروحى » الجديد فى الجزيرة العربية عاملان أساسيان :

الأول : هو الضرورة التاريخية الملحة لخلق وحدة اجتماعية اقتصادية سياسية فى المجتمع ، وذلك بالعلاقة مع تعاظم ونمو واحتياجات الحركة التجارية المنفتحة على العالم .

الثانى : هو التأثر العميق بمستوى التطور الدينى المسيحى واليهودى آن ذاك ، مرتبطًا بالمماحكات العنيفة المتشعبة والخصبة بين الوثنيين والدهريين والواحديين) ص ٢٠٤/٢٠٧ .

المقدمة التى تتحدث عن (الكفاحية الدنْيوية المغلفة بأغلفة دينية) الممثلة للنشاط الإسلامى ، فى مقابل (السلبية) فى النشاط المسيحى ، ليست سبيلا إلى (أنسنة العلاقة بين الإله والإنسان) ، التى حددها تحديداً موهماً بقوله : (ضرورة « الصعود » من الإنسان إلى الإله ، « والنزول » من الإله إلى الإنسان) . ص ٢٠٩ ، لأن مفهوم « وحدة الوجود » ومفهوم « الفيض » بعيدان كل البعد عمّا توحيه هذه الألفاظ المادية والإلحادية . كما سنبين بعد ، وإنما هو يهيىء للقول بأن « واحدية » الإله طرح اجتماعى ، (تعبيرًا عن النشاطية العملية غير المباشرة للمكيين) فالدين حاجة اجتماعية ، ومن ثم يحمل خصائص مرحلية ، الإله فى اليهودية رهن بحاجة اليهود زمن موسى ، عليه السلام ، والإله فى المسيحية رهن بحاجة المجتمع المسيحى زمن عيسى ، عليه السلام ، وكذلك إله المسلمين رهن بحاجة المجتمع المكّىّ،فهو إله واحد ، بسبب (الضرورة التاريخية الملحة لخلق وحدة اجتماعية اقتصادية وسياسية فى المجتمع) ، و (ارتباطًا) بالمماحكات العنيفة المتشعبة والخصبة بين الوثنيين والدهريين والواحديين) ، وبذلك يصبح « محمد » مجرد زعيم معبر عن حاجة المجتمع ، ويصبح القرآن الكريم مجموعة خطبه وبياناته ، ويتحول الدين الإسلامى من دين إنسانى عام إلى دين المتسلطين من (التجار والمرابين) ، أصحاب المصالح الحقيقة ، بدلا من أن يكون أمل المقهورين من الفقراء والعبيد ، بالرغم من زعمه أن (الارتفاع بعلاقة هؤلاء المضطهدين إلى علاقة بينهم وبين « قوة » خفية غيبية تختص فى يديها العادلتين مصيرهم — كان قد أدى ضمن ذلك الواقع التاريخى إلى تقليم أظافر البؤس الاجتماعى والروحى من خلال « رفض » شرعية التملك الاضطهادى لخيرات المجتمع من قبل هؤلاء المضطهدين) ص ٢١١ .

هكذا تم (تقليم أظافر البؤس) عن طريق (الرفض) لا عن طريق دستور قويم ؟ !

(ب) **العلم والدين** : يذكر أن (العلم والفلسفة « أمكن لهما » النماء والتقدم ، تحت ظلال ذلك التقدم التكنيكى المادى) ممثلا فى نظام سقاية متطور تكنيكيًّا بشكل عال ، وعلى تبادل بضائعى واسع الأبعاد ، وأخيرًا على حركة تجارية منفتحة على العالم (وهذا ما يدعونا إلى تخطى الرأى القائل بأن حاجة العرب إلى العلم انبعثت من الدين) ص ٢٠٩ .

وينسى أن نظام السقاية المتطور من مكتسبات التوسع الإسلامى فى أراضٍ زراعية كانت خاضعة لحضارات متقدمة ، وأن التبادل البضائعى ازداد سعة عن طريق الفتوحات الإسلامية ، كما أن من ثمار هذه الفتوح الاطلاع على ثقافات الفرس والروم والهنود والصينيين ، فالفكر الدينى كان المحرك لألوان النشاط هذه ، لأن الدين لم يضع قيدًا على المعرفة ، ولم يجعل للكهنة والأحبار قوامة على التفكير . . فمنذ الآيات الأولى من القرآن الكريم والدعوة إلى العلم ، وإعظام القلم ، والحث على النظر فى ملكوت السموات والأرض وفى أنفسنا ، وفى آثار السابقين ، وكيف يحيى الله الأرض بعد موتها ، وكيف يتخلق الإنسان من نطفة فعلقة فمضغة ، وكيف يسلبنا الذباب ما لا نستنقذه منه ، وكيف سخر لنا البحار والجبال والشمس والقمر والدواب . . فتح مجالات واسعة ليبين لنا أنه لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، ودعا الرسول إلى فرضية العلم على كل مسلم ومسلمة ، وإلى طلب العلم من أى مكان ومن أى كائن ، ولو كان فى الصين من المهد إلى اللَّحد ، فنأخذ الحق من كل من جاء به،ولو كان كافرًا،وأخذ الرسول يعلِّم الناس ، وافتتح أول مدرسة فى تاريخ شبه الجزيرة للتعليم ، وجمع من حوله الكتبة لتدوين القرآن ، ودعا زيد بن ثابت لتعلُّم العبرية ، لأن من تعلَّم لغة قوم أمن شرهم . . ألا يُعدّ هذا كله « انبعاثًا » للعلم ؟ ألم يفجر القرآن الكريم حركة علمية واسعة حول التشريع والتفسير وأسباب النزول والقراءات وقصص القرآن وتاريخ الأمم السابقة وعلوم اللغة والبلاغة والنحو والأدب ؟ أليس علم الرواية والتجريح

والتعديل من أخطر علوم البحث والتحقيق والنقد ؟ أليست المسائل الفلسفية ثمرة تفاعل اجتماعى سياسى ثقافى أعان عليه فكر دينى فى القرآن والحديث ؟ إن التأويل لدى الفرق الكلامية (عامل ساهم بشكل جوهرى فى تكوين وصياغة الإرهاصات الأولى للفلسفة والعلم) ص ٢١٢ فأى تأويل هذا أيها الدكتور؟ ألا ترى أن داود ابن المحبر (برز من خلال كتاباته حول « العقل » وهو فى كتاباته هذه قد ارتكز على « حديث قدسى » حول العقل رواه ابن تيمية فى « بغيته » ومفاده أن أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، فقال : وعزتى ما خلقتُ خلقًا أكرم علىَّ منك ، فبك آخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب والعقاب) ؟ ص ٢١٢ .

ليت الذين يلحدون فى آيات الله يعرفون السر وراء كون أنبياء الله من الصانعين وكبار الأطباء والعلماء، ليتهم يقفون عند صناعة نوح السفينة ، وصناعة داود الدروع ، وتسيير سليمان الريح ، وإبراء عيسى الأكمه والأبرص وموقف إبراهيم من الشمس والقمر والنجوم وحواره مع قومه ، أليس فى هذا كله دعوة إلى العلم والعمل معًا ؟!

(حـ) **القدم والعدم** : (إن الإمعان فى السلب الصفاتى للذات أدى إلى تحويلها إلى نقيضها اللاذات ، وقد ألح على هذا الاتجاه اللاهوتى السلبى معمر بن عباد السلمى) الذى يقول عنه إنه (كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم)[1] ص ٢١٤ مع أن سلب الصفات مرده إلى صفة القدم ، لأنه لما كانت الصفات مرتبطة بمفعولاتها – كالعلم بالمعلوم ، والسمع بالمسموع إلخ – والمفعولات

---

(١) يلاحظ أن قول معمر هذا من منطلق التنزيه ، إذ يعلل ذلك بأن (القديم أخذ من قدم يقدم : فهو قديم (وهو فعل) كقولك : أخذ منه ما قدم وما حدث ، وقال أيضا : هو يشعر بالتقادم الزمنى ووجود البارى تعالى ليس بزمانى) أ هـ . الملل والنحل جـ ١ ص ٨٦ وهذا دليل على أن الدكتور فى مقتبساته يسير على نهج « لا تقربوا الصلاة » دون إتمام الآية « وأنتم سكارى » .

محدثات ، نزه أصحاب هذا المذهب الله عن الصفات ، حرصًا على اختصاصه بالقدم ، وقالوا (إنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته ، بل هى ذاته)[1] .

ولأن هذه الصفات واردة فى كتاب الله ، وصف الله سبحانه بها نفسه ، فقد كان على القائلين بسلبها أن يجدوا مخرجًا عن طريق التأويل .

(إن المعتزلة – ماعدا الصالحى – أكدوا على أن « العدم » يمثل شيئًا ، وقد غالى « الخياط » فى إثبات المعدوم شيئًا ، وقال : الشىء ما يعلم ويخبر به ، والجوهر جوهر فى العدم ، والعرض عرض فى العدم) ص ٢١٤ .

ومع أن هذا القول سبق تردده فى الفلسفة اليونانية ، فإنّه فكر عربى إسلامى أصيل ، لأنه – كما قلنا – ثمرة نفى الصفات ، لأنه ماذا يقال فى صلة الله – سبحانه – (بالمفعولات) أو بالموصفات ، وهى لم توجد إلّا فى زمان ، والزمان مرتبط بالحركة والله سبحانه سابق على الزمان والحركة . . إذن فالصلة بينها قائمة على العلم ، أو الإمكان ، كما يقول الفلاسفة ، فى مقابل التحقق ، ومعمر بن عباد السلمى يقول فى ذلك (ليس علم البارى تعالى علمًا انفعاليًّا أى تابعًا للمعلوم ، بل علمه علم فعلى ، فهو – من حيث هو فاعل – عالم ، وعلمه هو الذى أوجب الفعل ، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا محالة ، ولا يجوز تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه)[2] ، بمعنى أنه يتعلق بالمعدوم الذى لا يستمر عدمه .

ومن هنا تبطل الاستنتاجات (الإلحادية) التى تقول : (مما لا شك فيه أن المعتزلة بمقولتهم حول العدم ، من حيث هو شىء ، قد أصابوا مقتلا من التصور المثالى الغيبى للإله ، عن هذه المقولة تبرز ثلاث نقاط أساسية وهى :

١ – رفض المصادرة الإسلامية حول الخلق من عدم محض إطلاقًا .

---

(١) الملل والنحل – جـ ١ ص ٦٣ .

(٢) المصدر السابق – جـ ص ٨٧ .

٢ – التأكيد على قدرة العدم إلى جانب الإله .
٣ – الإضعاف من الموجود الأول وذلك بأسلوب مستتر وذكى .
إن هذه العملية قد تمت عبر منحيين : الأول إرجاع الفعل الإلهى إلى القيام بمساعدة الانتقال من الوجود الكمونى إلى الوجود المتحقق للأشياء.أمّا المنحى الثانى فقد عبر عن نفسه من خلال السلوب الصفاتية للإله ، بحيث يتحول هذا الأخير إلى مجرد اسم) . ص ٢١٥ .

وهكذا يكشف الرجل عن وجهه القبيح ، وعن هدفه من هذا البحث المطول ، مع أنه يعلم أن علم الكلام هو (الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية) ص ٢٦٣ نقلا عن ابن خلدون ، فكيف أصبح – فى قلمه هدمًا للعقائد الإيمانية ؟

بدون مصادرة لآرائه ، يجب أن يوضع فى الحسبان أن معظم ما تناوله المعتزلة كان من واقع الرد على أولئك الذين يكيدون للإسلام ، وكانوا حريصين على أن يمضوا بالمتكلمين فى مزالق ومتاهات ، ولأن المتكلمين كانوا مؤمنين أشد الإيمان بالعقل ، وكانوا مطمئنين إلى قدرة العقل على الخوض فى كل مجال ، ولأن المتكلمين كانوا فرقًا متنافسة ، فقد كان الحرص على إظهار البراعة والتفوق أكثر من الالتزام بالحدود الغيبية التى يعجز العقل عن تقحمها . . ومن هنا كان معظم ما جاء به المعتزلة اجتهادات عقلية ، أقرب إلى أن تكون افتراضات رياضية ، من أن تكون مسلمات اعتقادية ،وقديمًا قالوا : (من طلب عيبًا وجده)، ولا شك أن هناك سقطات كثيرة لهؤلاء القوم ، (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) ، ومن يقرأ مقالات الإسلاميين « أو الفرق بين الفرق » ، أو « الملل والنحل » ، أو « الفصل » فيسجد الكثير الكثير من الآراء الضالّة ، منسوبة إلى إسلاميين ، كما أن هذا الكتاب منسوب إلى مسلم ، ومع هذا فالنصوص التى

اقتبسها الدكتور لا تمثل خروجًا عن الخط الإسلامى العام ، وإن التبست على من لا يفهمون لغة القوم .

يذكر أن (النظام لم يبحث فى أى وضع كان يوجد فيه الجسم قبل الخلق ، أى فى أى وضع كمونى وجد فيه ، وبمعنى أدق ، أنه لم يصرح فيما إذا كان الجسم موجودًا بشكل عام قبل الخلق) ص ٢١٦ ذلك لأنه مؤمن بأن الخلق إبداع ، إيجاد ما لم يكن موجودًا إلّا فى علم الله .

ويذكر أن الخياط قال : (الجوهر جوهر فى العدم ، والعرض عرض فى العدم) ص ٢١٧ . وهذا صريح فى أن المقصود بالوجود فى العدم هو « الإمكان » بالنسبة للخالق ، سبحانه . . ولعل الدكتور لمس هذا ، بقوله مفسرًا كلام الخياط : (أى أن الشىء موجود فى حالة الكمون العدمية ، قبل أن يكون موجودًا فى التحقق) ص ٢١٧ ولو أننا استبدلنا لفظ (الإمكان) بالكمون لزال كل لبس .

ويستنتج وفقًا لهواه : (إذا استعدنا فى ذاكرتنا المقولة المعتزلية عن العدم كشىء قديم قدم الإله نفسه ، فإننا سوف نتوصل إلى الاستنتاج الهرطقى المادّى بأن الأجسام الموجودة ، كأشياء معدمة ، متحركة بذاتها ، وليس نتيجة فعل خارجى ، وأن التأثير الإلهى فى عملية الخلق يرتد إلى عملية شكلية مرافقة) ص ٢١٦ .

هكذا يتمثل المنهج العلمى الملتزم فى اختيار مقدمات بذاتها يحملها نتائج بعيدة عنها كل البعد ، فمقدمات النصوص تخلو من مضامين (قدم الإله نفسه . . متحركة بذاتها) ، ولكنه بصدد نفى الوجود الإلهى ينسى أين يتم (الكمون العدمى قبل أن يكون موجودًا فى التحقق) .

(د) **الحرية الإنسانية** : كتب جوته على لسان فاوست ، مخاطبًا الله : إننى أنا فاوست ، إننى ندّك ص ٢٢١ . فلم لا يكون المعتزلة صورة من فاوست الطموح المتحرر ؟

يقول : (إن المعتزلة جميعًا قد اتفقوا على أن العبد القادر خالق لأفعاله ،

خيرها وشرها ، ويناقش أبو الهذيل العلاف الجبريين قائلا : فإذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذى هو فيه ، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له ، بل هو مضطر إليه ، مجبر عليه ، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه ، فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه ، وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه) ص ٢١٨ .

هذا القول الممثل قدرة الإنسان على الفعل والترك مأخوذ عن نصوص قرآنية كثيرة ، مثل : (كل امرىء بما كسب رهين) ، (فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره) ، (من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعليها) إلخ .

لكن الدكتور يدعى أن « الحرية الإنسانية تعبير عن التحولات الاجتماعية العميقة التى امتدت فى أديم المجتمع آن ذاك » ص ٢١٨ و (أن العصر المأمونى الذى تميز باحتوائه بوادر جدية مبكرة للتطور الصناعى البورجوازى كان العصر المعتزلى والتأكيد العميق على العنصر الإنسانى كان يتضمن بشكل أولى إمكانية الانفتاح على واقع الحرية والمساواة بالمعنى البورجوازى المبكر المناهض للهيكل الهرمى الطبقى الإقطاعى) ص ٢١٩ .

مع أن الحقيقة التاريخية تقرر أن نشاطَ الاعتزال يرجع إلى وقوع المأمون تحت تأثير ثمامة بن الأشرس ، من كبار المعتزلة ، فلما كان المتوكل ، ولم يكن قد تغير حال المجتمع ، انكمش ظل المعتزلة وانتشر سلطان الحنابلة . . فالأمر – كعهدنا اليوم – كان يتحرك بحركة القيادة أكثر مما يتحرك بحركة المجتمع ، ثم إن الحرية التى أتيحت للمعتزلة كانت وبالاً على أعدائهم ، ولا شك فى أن الغالبية العظمى من الجماهير كانت إلى جانب الحنابلة ، لأن المعتزلة لم يكونوا يمثلون إلّا أنفسهم ، ولم تكن لهم قاعدة جماهيرية .

ويدعى الدكتور تيزينى – بلسان الدكتور على سامى النشار – أن المعتزلة قد

مضوا (فى جرأة وقوة نادرتين يعلنون أن قدرة الله وإرادته لا تؤثران على قدرة العبد وإرادته لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، ولو أراداه معًا . إن الشىء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه) ص ٢١٩ . والعبارة يرد عجزها على صدرها ، فقوله (إن الشىء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه) يفيد أكثر من مؤثر ، وهذه حقيقة مادية لا يسهل إنكارها ، فسرعة جفاف الثوب تخضع لنوع القماش وكمية الماء به وسرعة الريح وحرارة الشمس . . وسرعة تمدد الحديد تخضع لكثافته وثقل المطرقة وقوة القبضة التى تمسك بها ومهارة الحداد وشدة حرارة النار . . وتنفيذ القصاص يتم بإرادة الحاكم والقاضى ومأمور السجن وعشماوى ، وإرادات أخرى ، وكذلك الشأن مع الفعل الإنسانى .

يقول إبراهيم بن سيار بن هانى النظام الذى طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (ج ١ ص ٦٧ الملل والنحل) . واتخذ منه الدكتور وسيلة زيغ وإضلال : (إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى)[1] أى أن من وراء قدرة العبد قدرة الرب ، بمعنى أن العبد هو الفاعل فى الظاهر ، والله من ورائه ، (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) ، وبمعنى آخر أن الله أعطاه القدرة والاستطاعة والتمكين وتركه يختار الفعل ويفعله ، وأقرب مثال لذلك من الإنسان الآلى والكومبيوتر .

ولقد وضح ابن رشد حدود الحرية الإنسانية على أساس من الواقع الذى نعيشه ، فمن ذا الذى ينكر تأثير الفطرة ، والبيئة والثقافة والنظم الاجتماعية والأحداث العامة والخاصة ، القريبة والبعيدة – فى تصرفاتنا ؟ بمعنى أن حريتنا محدودة مقيدة بهذه المؤثرات ، مع أننا – حين نباشر الفعل لا نحس بالوقوع تحت أى مؤثر ، ونحن محاسبون من المجتمع على أفعالنا على أساس الاختيار الكامل .

---

(١) الملل والنحل – جـ ١ ص ٧٠

يقول ابن رشد : (إن إرادة الإنسان ، وإنْ كانت حرة ، إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التى وضعها الله فى الكون . . . ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخلّ فى ذلك بحسب ما قدرها بارئُها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة ، إلّا بموافقة الأسباب التى من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود . . وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط ، بل بينها وبين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا ، والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة ، وأعنى التى لا تخل ، هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده)[1] .

ويعلق الدكتور محمود قاسم على قول ابن رشد بأنه (يمتاز بحقيقة علمية وهى فكرة السنن والقوانين ، كما يمتاز بأنه يبين لنا أن الجبر لا يمكن أن يكون مَحْضًا وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقًا ، بل نستطيع القول ، على نحو ما بأن الإنسان مجبر باختياره ، لأنه يستخدم قدرته فى حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقًا معينًا فى حياته أصبح مجبرًا ، إلى حد كبير ، على اختيار الطرق المستقبلة التى تتناسب مع هذا الطريق)[2] .

(هـ) **الإيمان بالعقل** : (إن الميل المعتزلى ، ولا أقول الاتجاه الواضح والواعى على نحو متميز ، لتجاوز العنصر الغيبىّ الغريب عن الإنسان ، ولإبراز العالم المادى الموضوعى فى حركته الذاتية وقدمه ، قد خلق أساسًا عميق الجذور ، من أجل تكوين وتبلور علم وفلسفة متطورين فى العالم العربى الإسلامى الوسيط) ص ٢١٩/٢٢٠ .

---

(١) عن مناهج الأدلة – ص ٢٢٦ / ٢٢٧ .

(٢) تراث الإنسانية – م ٣ عدد ٢ – مقال الدكتور قاسم عن (الكشف عن مناهج الأدلة) لابن رشد – ص ١٦٤/١٦٥ .

كأنه يعلن عن لباقته ودهائه ، فاستخدم لفظ (الميل) ليفترى على المعتزلة (تجاوز العنصر الغيبى الغريب عن الإنسان) ، وليدعى أن هذا (الميل) مجرد الميل ، (خلق أساساً عميق الجذور ، من أجل تكون وتبلور علم وفلسفة متطورين) . . أليس هذا لوناً من السذاجة والوهم ؟ هل يوجد تيار فكرى مهما كان لونه وكانت قدرته إلّا من مؤثرات كثيرة ، داخلية وخارجية أصيلة ووافدة ؟

ويقول (يرى عمر فروخ أنهم – أى المعتزلة – قد بالغوا فى التأكيد على العقل حتى قالوا : « إذا تعارض العقل والنقل فاتبع العقل » ، والحقيقة أنهم وضعوا خطًّا فاصلا بين العقل – المعرفة العقلية – وبين السمع – الإيمان – لقد أخضعوا القرآن لتفسير عقلى متميز ، جلب معه نتائج مخالفة له فى نقاط أساسية . . لقد قال الحسن البصرى ، وهو أستاذ للشخصية المعتزلية الكبيرة ، واصل بن عطاء : « ما أنزل الله آية إلّا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها ») ص ٢٢٠ .

مع تحريفه الظاهر فى المقابلة بين (العقل والسمع) ، وتفسيره السمع (بالإيمان) بهدف الخروج بالمعتزلة عن خط الإيمان ، سبيلا إلى القول (بتجاوز العنصر الغيبى الغريب عن الإنسان) فإن تعارض العقل والنقل غير وارد ، ما دام العقل يأخذ الطريق السليم إلى المعرفة .

والجدل القرآنى للكافرين والمنافقين والمحرفين من اليهود والنصارى يركز على عدم التزامهم بالفعل ، فيقول : (أفلا تعقلون ، أفلا تبصرون ، أفلا تذكرون ، لعلهم يفقهون) وأكبر الله إيمان إبراهيم عن طريق النظر فى النجوم والقمر والشمس ، فلما أفَلَت جميعاً قال : (لا أحب الآفلين) ، (يا قوم إنى برىء مما تشركون) ، (إنِّى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً) ، (وكذلك نُرِى إبراهيم ملكوت السمٰوات والأرض ، وليكونَ من الموقنين) .

والأخذ بأسلوب الجدل فى القرآن هو اعتراف بالعقل وبالإيمان عن طريق الاقتناع ، لا عن طريق (السمع) .

أمّا ما يقصده الحسن البصرى ، فهو ما اتفق عليه أئمة المسلمين — فقهاءً ومفسرين — أن تفسير الآية شهادة على الله أنه قال كذا ، ومن هنا كان تورع كثير من العلماء أن ينهضوا بهذا العب الخطير حتى لا يقولوا قولا بخلاف ما أراد الله ، فيكونوا قد شهدوا شهادة كاذبة عليه سبحانه ، ولهذا يحب الله أن يعلم ما أراد بكلامه ، وإلّا فما قيمة القرآن إذا لم يفهم ، ويعمل بموجبه ، وبالتالى تكون جسامة خطر من يقدمون على التفسير دون الأخذ بآدابه ، فكيف بمن يقصدون إلى التحريف والتزييف ؟ .

٩ – عمل المفكرين العرب فى التراث اليونانى :

(لم يكن تحنيطًا لهؤلاء المفكرين ، بل كان تجاوزًا لهذا التراث ، وإكسابه مضامين أكثر عمقًا واقترابًا من وضع حلول للمشكلات الفكرية والاجتماعية التى طرحت نفسها آن ذاك) .

لقد تم (تقديمه بصورة أكثر مادية وهرطقية مما كان عليه هو أصلا ، وقد كانت مواقف الطبقات الاجتماعية من العالم الطبقى والاجتماعى من وراء عملية استعادة أرسطو ، على نحو يتآخى مع مقتضيات وجودها التاريخى) ص ٢٢٢ .

(إنه من الضحالة الفكرية أن نقول بأن ذلك التمازج هو الذى كون الفكر العربى الإسلامى) ص ٢٢٤ . (بل إن الإسلام كون الترسانة الواسعة لمجموعة ضخمة من المشكلات الفكرية والدينية والاجتماعية التى عملت بفعل عامل التأويل واستخدامه حتى الحد الأقصى من قبل الأطراف الفكرية المتنازعة على تقديم وقود لنزاع تلك الأطراف) ص ٢٢٦ .

بهذا قدم لتناوله أعمال المفكرين العرب . . ولسنا فى حاجة إلى التعليق عليه ، ما دمنا بصدد تفصيل القول عن هؤلاء المفكرين .

لكن لا ينبغى أن تفوتنا الإشارة إلى أن الكاتب يتحرك من منطلق (تعليمات)

سادته ، التى يجدها تتردد على ألسنة الكتّاب اليساريين على مستوى المساحة العربية .

جاء فى القاموس الفلسفى السوفيتى أن ابن رشد (طوّر المادية فى فلسفة أرسطو ، وتحدث عن أثره وأثر ابن سينا فى العالمين : العربى والأوربى ، وترد حول الكندى فقرات قصيرة ، تفيد أنه مؤسس الأرسطاطاليسية العربية. وهناك ملاحظات عن المتكلمين تفصل بوضوح بين المعتزلة والأشاعرة ، ويشير القاموس إلى عقلانية المعتزلة وسببيتهم، وإلى مثالية الأشاعرة ، واستغلال المذهب الذرى لخدمة اللاهوت . . أما الفقرة الخاصة بالإسلام فتسجل أنه ظهر فى مرحلة انتقال الشعب العربى من نظام المشاعية البدائية إلى المجتمع الطبقى ، وتوحدهم فى دولة الخلافة الكهنوتية الإقطاعية ، والإسلام هو الانعكاس الأيديولوجى لهذه العمليات وقد أصبح الدين المدافع عن مصالح الطبقات الحاكمة ، أما الخصائص المميزة للإسلام فهى : معاداة الملحدين ، الحطّ من المرأة ، تعدد الزوجات ، الإسلام يبرر اللا مساواة ، ويدفع الناس عن الكفاح الشعبى إلى ترقب عقيم للسعادة الأخروية)[1] .

١٠ – معالم المذهب الذرى فى الفكر العربى الإسلامى الوسيط . .

تحت هذا العنوان يحاول الكاتب أن يصنع من الحبة قبة – كما يقول المثل – مع أن الأمر لا يتجاوز أسطرًا متناثرة على ألسنة الكلاميين حول الجزء ، (من حيث هو نهائى لا يتجزأ ، ومن حيث هو يتجزأ بشكل لا نهائى) .

وقد يبدو للخاطرة الأولى أن الكلاميين انساقوا فى مساق اليونانيين ، لكنهم لم يجدوا إلّا إعلان الموافقة أو الرفض ، لأنهم لم يتناولوا الأمر من واقع منهج طبيعى

---

(١) هادى العلوى – فى الدين والتراث – دار الطليعة – بيروت سنة ١٩٧٣ ص ٢١ .

أو فلسفى ، كما فعل اليونانيون ، وكان موقفهم أشبه بالاستفتاء حول رأى ما ، والإجابة بنعم أو لا ، فإذا كانت براهين تجدها ملتوية غامضة جافة ، لأنها مُصْطَنَعَة فعل الذى يدافع عن قضية لا يؤمن بها أو لا يجدها ذات جدوى .

جاء فى (مقالات الإسلاميين) : «اختلفوا ، هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تكون أجزاءً لا تتجزأ ؟ فأنكر ذلك النظام ومن أنكر الجزء الذى لا يتجزأ » .

ويفسر الكاتب موقف النظام هذا بأنه (يسير خطوة أخرى بتضييقه حدود القدرة الإلهية) ص ٢٤٢ مع أن موقف النظام يقوم على أساس تعلق إرادة الله بالمستحيل ، فإذا كانت نهاية للتجزئة يظل وجود المادة قائمًا ، أما الوصول إلى التناهى بالتجزئة فهو العدم ، وعدم الكون – بحيث لا تبقى أجزاء مادته – مستحيل عقلا ، وحديث القرآن يفيد التغيير ، لا الإعدام ، (يوم تُبَدَّلُ الأرض غير الأرض والسموات) فقد اتفق العقل والشرع على الاستحالة ، وإرادة الله لا تتعلق بما لم يرد أن يكون ، لأن من العبث أن نقول إنه يريد ما لا يريد .

(قال هشام بن الحكم : معنى الجسم أنه موجود ، وكان يقول إنما أريد بقولى جسم ، أنه موجود ، وأنه شىء ، وأنه قائم بنفسه) ص ٢٥١ .

وهذا يعنى أن الأجسام لا تفنى ، وإلّا لم تكن أجسامًا ، وما دام الله قد خلق الأجسام فهى باقية ، مادة تتغير صورها ، وفق إرادة خالقها ولعل هذا ما يعنيه (معمر) بقوله : (محال أن يفنى الله جميع خلقه حتى يبقى وحده) ص ٢٥١ لأن الكون لم يخلق عبثًا ، بل لغاية يعلمها سبحانه ، قد تتمثل فى قوله جل شأنه : (وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون) (وإن من شىء إلّا يسبح بحمده) . . أو كما يقول الصوفية : (أراد أن يعرف فخلق العالم) ، وما دامت الغاية قائمة ، فمن العبث أن يكون العدم .

ولم يتجاوز القوم هذه التعبيرات المبتسرة الغائمة ، ومن ثم داروا حول مفهوم الجزء .

(يرى أبو هاشم الجبائى : أنه من غير الممكن أن يتصور المرء الأجزاء دون امتداد . . أما البلخي فقد رأى أن الجزء الذى لا يتجزأ ليس له امتداد ، بينما الجسم هو الذى يملك امتداداً ، هذا الجسم الذى يتألف من عدد من الأجزاء) ص ٢٤٦ .

والروافض (يزعمون أن الجز يتجزأ أبداً ، ولا جزء إلّا وله جزء ، وليس لذلك آخر ، إلّا من جهة المساحة ، وأن لمساحة الجسم آخِراً ، وليس لأجزائه آخر ، من باب التجزؤ) ص ٢٥٣ .

ولعل مرد الاختلاف فى مفهوم الجزء يرجع إلى مفهوم (الصفر) فى العربية ، (فالنقطة ليس لها من الناحية الهندسية كما اعتُقد أبعاد محدودة فهى الشىء الأخير الذى يمكن افتراض وجوده) ص ٢٥٦ .

وإذا صح أن النقطة هى منطلقهم فالأمر لا يعدو حدوداً رياضية وليس فلسفة ، أو وجهة نظر كونية ، ولهذا يرى الأشاعرة أن (العالم الطبيعي هو موضوع الحديث عن الجزء الذى لا يتجزأ) لأن (العالم الطبيعى هذا يتألف من جواهر « أجزاء لا تتجزأ » وأعراض) ص ٢٤٧ .

والأشاعرة عملوا على تطوير الفكر المعتزلى بحيث يكون ملتزماً القضية التى نشأ من أجلها ، لا أن يدور فى متاهة (يجوز أو لا يجوز) دون الوقوف عند البراهين المقنعة التى يطمئن إليها العقل ، ويؤيدها الشرع ، ولهذا قالوا : (إن الجوهر ذاك لا يوجد إلا مع عرض ، وهو يعتبر فى هذا المعنى محلا للعرض ، وبما أن العرض هو ما يتغير فإن الجوهر « الجزء » محل للتغير ، والجسم الذى يتألف من جواهر وأعراض أى من أشياء ذات طبيعة متغيرة لا يمكنه إلّا أن يكون من هذه الطبيعة ، ولكن هذا العالم المتغير الذى لا يمنح وجوده من ذات نفسه يحتاج ، لكى يبقى موجوداً ، إلى قوة لا متغيرة وموجودة على الدوام ، إن هذه القوة هى الإله) ص ٢٤٧/٢٤٨ .

لقد حاكوا بهذا القول ما سبق إليه ديمقريطس ، وزادوا فقسروا (الصدمة) ، عامل التحريك للذرة ، بالإله وهذا ما لم ينل رضا ابن رشد ، فقال (وطريقتهم التى سلكوها فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارىء)[1] . ذلك لأن موضوع (الجزء الذى لا يتجزأ لم يتناول من واقع دراسة طبيعية يتوصل بها إلى نتائج يقينية ، وإنما - كما قال الدكتور تيزيني : (إن النظّام لا يطرح المسألة هذه ، بحسب النصوص التى وصلتنا منه أو حوله ، بذلك الوضوح والتماسك) ، ومع هذا يحكم بأن (النظام رفض فرضية الجزء الذى لا يتجزأ ، لأن الأخذ بذلك سوف يقود برأيه - على نحو مباشر - إلى اعتبار هذا الجزء نقطة رياضية لا امتداد لها ، وهذه النقطة الرياضية تساوى صفرًا) . ص ٢٤٣ .

ويبنى على هذا الطرح (أن الذرية الإسلامية العربية تشكل نسخة فردية عن الذرية اليونانية ، ولكن زيفها هذا مشروع تاريخيًّا ، لقد كانت فى جوهرها مناهضة للعلم والفلسفة المادية الهرطقية ، إنها انطلقت من مصادرات ومسلمات دينية إيمانية) ص ٢٦٠ .

١١ - الكندى . . (٨٠١ - ٨٦٧ م) .

بدايات الفكر الفلسفى المتميز ، والتكريس الفلسفى لمصادرة الخلق من عدم . .

كما يبدو من العنوان اتخذ الكندى من الفلسفة وسيلة لمصادرة المعتقد الدينى (أن الله خلق الكون من عدم) ، بمعنى أنه يرى أن المادة قديمة قدم الخالق ، مع أن النصوص التى أوردها لا تشير إلى شىء من ذلك فهو يقول (الحركة ليست قديمة ،

---

(١) تراث الإنسانية - م ٣ عدد ٢ ص ١٥٧

وليست نهائية ، لأنها – كما يقول الكندى – بالأصل تنشأ مع الجِرم) ص ٢٧٨ وهذا يعنى أن الجرم ليس قديماً ، لأن الحركة رهن بالجِرم ، (فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة) ، فالجرم (حامل ، ومحمولاته هى الزمان والمكان والكم والحركة ، وباعتبار أن الحامل لا يمكن أن يكون لانهائيًّا فإن محمولاته لا يمكن أيضًا أن تكون لا نهائية ، فى حالة التحقق) ص ٢٧٧ .

ومن ثم (فللكل محدث اضطرارا عن ليس) ، ص ٢٧٨ ، أوكما يقول الدكتور : (إن الآية القرآنية (إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون) تكتسب لدى الكندى مضمونًا وطابعًا فلسفيين يطرحهما من خلال منظور منطق منسق) ص ٢٦٧ أى أن الفلسفة والمنطق كانا فى خدمة النص القرآنى الذى يفيد الخلق من عدم ، ومع أن الكندى (عمل على طرح القضايا الفلسفية فى إطار إقناع علمى طبيعى رياضى) ص ٢٦٤ فإنه كان يرى (أن كل ما قاله النبى محمد يمكن أن يبرهن عليه من خلال « العقل » ومن لا يقبل ذلك فإنما هو من لا عقل له) ص ٢٦٥ أى أن الشرع الإسلامى لا يتعارض مع المنطق العقلى ، لأنه قائم على أساس هذا المنطق ، فمن أين إذن جاء الدكتور بما يفيد (التكريس الفلسفى لمصادرة الخلق من عدم) ؟ .

إنه يجد تفسيرًا لمفهوم (النفس) عند الكندى يقول (إنها قريبة الشبه بقوة الإله ، تعالى شأنه ، إذا هى تجردت عن البدن ، وفارقته ، وصارت فى عالمها الذى هو عالم الربوبية) ص ٢٧٥ .

ومع أن العبارة تقول : (قريبة الشبه) أى أن التعبير قصد به التوضيح ، وتيسير الفهم ويشفع له فى هذا التعبير قول الله سبحانه : (فإذا سويته ونفخت فيه من روحى – فقعُوا له ساجدين) الحِجر – ٢٩ . مع أن الآية قد تحمل على المجاز بمعنى من السر الذى اختصصت بمعرفته : (قل الروح من أمر ربى) الإسراء – ٨٥ . فإن الدكتور رفع راية حمراء مقررًا (أن فى هذا القول حول النفس أمرًا خطيرًا فيما يخص

تحديد موقع الكندى من تاريخ الفكر العربى الإسلامى الوسيط) ، لأنه (يبدو لنا فى محاولته غير المباشرة ، وربما **غير الواعية** ، لإكساب الإله الإسلامى طابعاً مغايراً يتميز بملامح من « وحدة الوجود » التى يبرز فيها الإنسان إلى جانب الإله ، فى علاقة شبه متكافئة) ص ٢٧٥ .

ومع أن النص بعيد من هذا الهذيان الذى يقيم قصوراً على فكر (غير واع) فإنه يضيف أن الوصول إلى (إله إنسانى – « مؤنسن ») يرجع إلى (تبلور وضع طبقى وعلمى جديد فى المجتمع) ص ٢٧٥ فى الوقت الذى يدعى أن الكندى (قد أخذ أرسطو وعرفه ممزوجاً بملامح أفلاطونية حديثة ، ومن خلال مواقع إسلامية لا هوتية) ص ٢٦٤ . أى أن فكر الكندى رهن بالعامل الثقافى وليس بالعامل الاجتماعى الطبقى .

ويزيد أن (الكندى يسمى الله – بلغته الفلسفية – بالأزلى ، و « المطلق » والعلة الأولى) ، ويعلق على هذه التسمية بقوله : (ولا شك أن تحويلا أوليًّا لتصور الله إلى مفهوم عن الإله ، من حيث هو علة أولى ، يمكن ملاحظته والتأكيد على إيجابيته ، ضمن الإطار الفكرى الهرطقى) ص ٢٧٩ والأمر لا يعدو استخدام مصطلحات فلسفية لا تخرج عن مجال المفاهيم الدينية .

ثم يقول : إن الكندى يؤكد أنه (ليس فى الطبيعة شىء عبث وبلاعلة) ص ٢٨٠ وهذا تعبير دينى يؤكد الغائية التى تحدثت عنها الفلسفات الأخلاقية ، وجاءت بها الأديان السماوية .

ثم يقول : (إن هذا التناقض بين كون العالم « الحق » بعيداً عن الكثرة والوحدة وكون العالم « المجازى » مجال الكثرة والوحدة ، يبرز النزاع الفكرى العميق الذى يلف المنظومة الفلسفية الكندية) ، ثم يعلق بأن (هذا النزاع يحتوى مفارقة مذهلة : أن الخصوبة والتعدد والحيوية والنمو تنشأ جميعاً عن اللا خصوبة واللا تعدد واللا حيوية واللا نمو) ص ٢٨١ فأى فجور هذا ؟

ألأنّ الواحد يخلق المتعدد ، يعنى خلو الواحد من الخصوبة والحيوية ؟ وكيف يخلق من يخلو من الخصوبة (الجود) ومن الحياة ؟

لكنها شنشنة نعرفها من (فاوست) الذى باع نفسه للشيطان .

١٢ – الفارابى (ت ٩٥٠ م) .

عملية تجاوز الثنائية بين الإله والعالم ، وتجاوز مصادرة الخلق من عدم .

استخدم نظرية (الفيض) الفارابية سبيلا إلى (وحدة الوجود) بحيث تنتفى ثنائية (الله – العالَم) ويصبحان شيئًا واحدًا ، ومن ثم فالعالم ولا إله .

يصف الفارابى الله بأنه (جواد ، وجوده هو فى جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود ، بحسب رتبته عنه ، فهو عدل ، وعَدالته فى جوهره) ص ٢٨٩ .

وصف لا يخرج عن قول بعض المحققين : إن صفات الله هى ذاته ، وليست شيئًا يتجاوز الذات ، احترازًا من التعدد ، وإن كان الكثيرون يرون أنه ما دمنا لا نعرف ذاته فنحن بالأحرى لا نعرف صفاته ، ومن ثم ينبغى التسليم بظاهر ما ورد به الشرع ، دون الخوض فيما وراءه .

لكن الفارابى يضيف أنه (متى وجد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات) ص ٢٨٩ .

وكلمة (ضرورة) لا تحمل أكثر من (التلازم) الذى يقوم بين (الخالق والمخلوق) ، فلو لم يكن المخلوق ما عرف الخالق . . لكن الدكتور يستنتج من ورائها (أن الفارابى – فى هذه القضية – يحقق تفهمًا عميقًا للعملية الجدلية التى يمارس الإله من خلالها وجوده) ص ٢٩٠ وهذه (العملية الجدلية) تؤدى (عبثًا) إلى تفسير العلاقة بين (الخالق والمخلوق) – أو بين (الموجود الأول والعقل الأول) فى مفهوم الفارابى عن العقول الأحد عشر – على أساس القول بقدم « المادة » بمعنى

العالم المادى الشامل ، إلى جانب القول بقدم الإله ، أى الوجود الأول

وفى هذه الزاوية من النظر يصبح « العقل الأول » نفسه الأصل البعيد للعالم المادى ، أو المادة الأولى التى انبثق عنها العالم المتعين ، أما ضرورة الأخذ به من قبل الباحث - فى منظومة الفارابى الفلسفية - فإنها ربما تبرز كمحاولة لتثبيت « الواحدية » لدى الموجود الأول وعدم المساس بها ، ذلك لأن القول بموجود واحد أحد يخلق صعوبة أمام حل مسألة العلاقة بين « الروحانى » و « المادى » و « الوحدة » و « الكثرة » ، فى حال الأخذ بتصور الخلق لعالم « المادى » من عدم محض إطلاقًا فإن القول بعالم مادى ، له أصله البعيد فى مادة قديمة ، بجانب عالم روحانى إلٰهى قديم ، يبعد الإشكال الذى ينشأ عن القول بعالمين ، ينشأ أحدهما عن الثانى ، فى الوقت الذى ينتفى فيه وجود تجانس ذاتى بينهما .

أمّا التفسير الثانى فيقوم على التأكيد على فكرة الفيض كحل لمسألة العلاقة بين « الوحدة » و « الكثرة » إذ ينتفى على هذا الطريق القول بوجود عالم « مفارق » وآخر « عيانى » .

(فهناك عالم واحد يتضمن الوحدة والكثرة ، على نحو جدلى ، تضمن الوحدة للكثرة ، والكثرة للوحدة) ص ٢٩٨/٢٩٩ .

هكذا يتحول الفيض عند الفارابى إلى (عملية توالد ذاتى تاريخى) ص ٢٩٧ ، أى أن الطبيعة هى الخالقة ، بلغة الدهريين ، (بالرغم من أن الفارابى لم يقل ذلك لفظًا) . ص ٢٩٩ .

فيا للعجب ! !

(بالرغم من أن الفارابى لم يقل ذلك لفظًا) يتحول الإلٰه إلى قوة (ذاتية) فى الطبيعة) مع أن الدكتور مهّد لنظرية (الفيض) عند الفارابى بما نصه ، أن الفارابى (يمتنع عن إلحاق أى تجديد أو تعريف منطقى به - الله ، أو الموجود الأول - ذلك لأنه لا يمكن أن يستوعب من قبل الفهم البشرى) ص ٢٨٧ .

(فهو — بحسب ذلك — واحد أحد ، كليًّا وكيفيًّا ، إنه « من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد . . وإن كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية ، وما لا ينقسم فى جوهره فهو واحد فى جوهره » . وهو فى أحديته « هذه يفهم فقط من خلال ذاته ، إذ « إن وحدته عين ذاته » ، كما أنه عقل من جهة وحدته الذاتية هذه ، والعقل عارٍ عن المادة) ص ٢٨٧ .

(هو مجرد عن أية صورة لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلّا فى مادة ، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة) .

هو (سبب أول ليس له نفسه سبب ، كما أنه غاية نفسه ، ولا يمكن أن نحمله أية مواصفات سوى كونه « الأول ») ص ٢٨٨/٢٨٧ .

كيف يتفق هذا التعريف القائم على التنزية عن (الكمية والكيفية والمادية) ، مع ما وصل إليه السيد الدكتور ؟

ويبنى على (عملية التوالد الذاتى التاريخى) أن نظرية (الفيض) تمثل نظرية (وحدة الوجود) ، بمعنى أنه (فى الوقت الذى ينطلق فيه الفارابى من ضرورة فيض الأشياء كلها عن الموجود الأول ، يفقد هذا الأخير وجوده لذاته بشكل علوى مفارق ، بل أكثر من ذلك ، أن وجوده لذاته يصبح وجوده للعالم ، فهو لحمة هذا العالم ، « وحركة — عقله » الخاصة الذاتية ، والتحدث عن وحدة ذات يتمتع بها الموجود الأول تلقاء الموضوع — الذى هو العالم المادى — تتلاشى ، إذ تحل محلها وحدة الذات بالموضوع ، أو الوجود الأول) ص ٣٠٠ .

وهكذا ، تتحرك المادة (الطبيعة) حركتها (الذاتية) ، ويصبح اسم هذه الحركة (الله) .

هذا مع أن وحدة الوجود تقوم على أساس أنه (لا موجود إلّا الله ، فهو الوجود الحق والوجود المطلق ، وجوده أزلى وأبدى ، بل هو الوجود كله ، ولا موجود سواه ، يقول ابن عربى : « وقد ثبت عند المحققين أنه ما فى الوجود إلّا الله ، ونحن

وإنْ كنا موجودين فإنما كان وجودنا به » ، ووجوده فى غنى عن الدليل ، وكيف يصبح التدليل على من هو عين الدليل ؟ فالحقيقة الوجودية واحدة ، لا كثرة فيها ولا تعدد ، والكثرة التى تشهد بها الحواس إنما هى مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلٰهية ، أو أوهام يخترعها العقل ، وليس ثمة فرق بين الحق والخلق ولا بين الخالق والمخلوق ، اللّٰهم إلّا بالاعتبار والجهة ، فالله حق فى ذاته ، وخلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات ، « سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها »)[1] .

ولا يعنى هذا القول أن ابن عربى يقول « بالاتحاد » أو « بالحلول » فهو القائل (ما قال بالاتحاد إلّا أهل الإلحاد ، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول)[2] . وإنما يعنى مجرد الإحلال للخالق ، وفناء ضوء الشمعة فى أشعة الشمس الساطعة ، ولو أننا قلنا : إن ابن عربى يعنى فناء الخلق فى الخالق فكاتبنا الألمعى يعنى فناء الخالق فى الخلق .

ثم يلخص ما وصل إليه بأن الفارابى (طرح قضية « العالم الواحد » رافضًا بذلك – على نحو غير مباشر ، وبقليل أو كثير من الوضوح . . القول باثنينية العالم ، والقول بوجود عالم مفارق ، عالم إلٰهى علوى ، وعالم عيانى حسى) ص ٢٣١ ، وذلك لأنه (حين يعتبر الفارابى الموجود الأول المطلق فى كماله لا نهائيًّا ، فإن هذه اللا نهائية هى النهائى الأخير ، إنها حسب الزمان والكمال النهائية ، وهكذا يتلاشى التناقض الوهمى ذاك ، ويبقى الموجود الأول نهائيًّا ، أخيرًا) . ص ٢٩٦ .

فافهم ! !

---

(١) الكتاب التذكارى عن محيى الدين بن عربى – د . إبراهيم مدكور – المكتبة العربية سنة ١٩٦٩ – ص ٣٧٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٤ .

١٣ – ابن سينا (٨٩٠ – ١٠٢٩ م تقريباً) . .

ثورة عميقة فعّالة فى عملية تجاوز الثنائية « مادة – صورة » و « إله – عالم » . .

(تبدو لنا الروح « الفاوستية » مجسدة بعمق فى شخصه ، كممثل كبير للتقدم الفكرى الفلسفى ، ومدافع تغمره القناعة والحماسة عن ذلك التقدم ، فى المجتمع العربى الإسلامى الوسيط ، وقد بلغ التطور العلمى الفلسفى آن ذاك على يده مرحلة عالية ، بقيت آثارها ممتدة حتّى العصر الحديث الأوربى) ص ٣٢٠ .

ولكى يقيم الدليل على أن (الروح الفاوستية) جابهت (فكرة الخلق عن عدم محض) عرض مفاهيم ابن سينا للاثنينية ، والمفارقة ، والعدم ، والزمان والحركة ، والمادة ، والصورة .

(فكل موجود ، إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته) ص ٢٠٦ . . وواجب الوجود هو الله ، والممكن الوجود ما عداه . . إذن فقد (قسم ابن سينا الوجود إلى قطاعين : الوجود بحسب الذات ، والوجود بحسب الزمان) ص ٣٠٦ فهل يمكن أن يؤدى هذا التقسيم إلى أن يصير (ابن سينا أبعد ما يكون عن مثل تلك « الاثنينية » ، حيث إنه ألح على العالم الواحد) ؟

لقد (استخدم مفهومين فلسفيين أساسيين هما : « القدم » و « الإحداث » ، وذلك فى سبيل إلقاء ضوء كشاف على المسألة المبدئية . . حيث يرى : «كل موجود إذا التفت إليه ، من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره ، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه ، أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم) ص ٣٠٧ على العكس من ذلك (امّا حقه فى نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن) ص ٣٠٧ .

إذن فمن أين توفر للكاتب أن ابن سينا (تجاوز الثنائية) ، وأن الله (قديم

كالزمان الذى يحتويه) ، وأن (كل حادث قد تقدمته المادة كما تقدمه الزمان) ؟ ص ٣٠٨ .

لقد (ميز ابن سيناء « المحدَث » فى الزمان عن « المحدِث » لا فى زمان) ص ٣٠٨ فكيف نتوصل إلى أن التقسيم الوجودى « واجب وجود بذاته وعالم مادى » (ماهو إلّا عملية تعسفية ، ليس لها حقيقة فى منظومة ابن سينا الفلسفية ، وبأن ليس هناك سوى عالم واحد مادى ، تسوده قانونية ذاتية ، هى هو نفسه) ؟ ص ٣١٨ .

أتكون هناك (منظومة فلسفية) لابن سينا قرأها الكاتب ، ولم يعتمد عليها فى نصوصه التى أوردها ؟

(لقد كتب ابن سينا أن « واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته ، على ما تحقق ، ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ، منه وجوده ») ، فهل يشير مفهوم العلة والمعلول - (ولو على نحو غير متميز وواضح - إلى واقع جدلى جوهرى ، وهو أن السائد فى العالم هو « التأثير والتأثر الشاملان المتبادلاَن » ، فبحسب ذلك ينتفى القول بوجود سبب « واحد » للعالم) ؟ ص ٣٢٤ أليس من الخلط والهذيان أن نسوى بين مفهوم العلة والمعلول (عقليًّا) ، ومفهوم العلة والمعلول (ماديًّا) ، فننقل علاقة (التأثير والتأثر) إلى ما بين (الله والعالم) ؟

إن حرص الدكتور على الوصول إلى إنكار وجود الله يدفعه إلى مزيد من الشطط فيقول (العلة والمعلول كقطعة من العملة بوجهيها الاثنين ، فهذان الوجهان هما مظهران لشىء واحد متجانس) ص ٣١١ ومن ثم فمفهوم (المفارقة) غير وارد ، و (مما يؤسف له أن مجموعة كبيرة من المستشرقين والباحثين العرب ينزلقون فى متاهات ذاتية لدى دراستهم وتقويمهم « للمفارق » السينوى ، إننا سوف نرى مفهوم « المفارقة » لدى ابن سينا ينحصر فى إطار الأفضلية « الذاتية » بين الموجودات ، إن واجب الوجود « مفارق » للمادة فقط، بمعنى أنه أكمل وأفضل

وجودًا منها ، وليس بمعنى أنه مجرد عن العالم المادى) ص ٣١١ .

فمن أين تكون (الأكملية والأفضلية) ما داما (مظهرين لشيء واحد متجانس) ؟ أهو فضل (الصورة) على (الكتابة) فى وجهى (العملة) يا أيها الدكتور ؟ .

ألم يقل ابن سينا فى تعريف واجب الوجود بأنه (ليس بجسم ، ولا مادة فى جسم ، ولا صورة فى جسم ، ولا مادة معقولة لقبول صورة معقولة ، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ولا قسمة له ، لا فى الكم ، ولا فى المبادئ ولا فى القول ، فهو واجب الوجود من جميع جهاته ، إذ هو واحد من كل وجه)[1] .

* * *

وينقل عن ابن سينا أن (الزمان ليس محدثًا حدوثًا زمانيًّا ، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات ، ولو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أى بعد زمان متقدم . . . فإذن الزمان غير محدث حدوثًا زمانيًّا ، والحركة كذلك) ص ٣٠٩ .

عبارة تفيد أن الله سبحانه (لا فى زمان) ، وأن الزمان تابع لحركة المادة ، فوجود الزمان مصاحب لوجود المادة ، وقبل أن يخلق الله (المادة) فلا زمان ، ومن ثم يكون حدوث الزمان (إبداعًا) ، كما أن خلق المادة (إبداع) .

لكن الدكتور يزعم أن ابن سينا (عارض – فى رأيه هذا المؤدى إلى نتائج مادية فلسفية هرطقية – هذيان المتكلمين الذين منهم من جعل الزمان له وجود ، لا على أنه أمر واحد فى نفسه ، بل على أنه نسبة ما ، على جهة ما ، لأمور أيها كانت ، إلى أمور أيها كانت ، فقال « إن الزمان هو مجموع أوقات ، والوقت عرض حادث ، يعرض وجود عرض آخر ، مع وجوده ، فهو وقت للآخر ، أى عارض حادث ») ص ٣٠٩ .

---

(١) الملل والنحل على هامش الفصل – جـ ٣ – ص ١٣٢ .

وكلا رَأْيَى المتكلمين وابن سينا لا يخدم هدفًا للدكتور ، فالمتكلمون يعرفون الزمان تعريفًا (نسبيًا) وابن سينا يعرفه تعريفًا ظرفيًا ، ولا خلاف بين التعريفين . . لهذا لا يلبث الدكتور أن ينقض على عبارة لابن سينا تقول (تغير الحال لا يمكن إلّا لذى قوة تغير حال) ، أى أن التغيير رهن بالمادة ذات الاستعداد للتغيير ، لكنه يلتوى بها صارخًا : (إن فى هذا القول اتجاهًا واضحًا بارزًا يكمن فى الأخذ « بالحركة الذاتية » للأشياء ، وبالتالى للعالم ، من حيث هو كل) ص ٣١٠ .

وإذا كان الكاتب قد قرأ (ملخص) الشهرستانى لطبيعيات ابن سينا – كما تذكر مقتبساته – فقد فاته أن ابن سينا يقول (اعلم أن كل حركة توجد فى الجسم فإنما توجد لعلة محركة ، إذ لو تحرك بذاته وبما هو جسم لكان كل جسم متحركًا ، فيجب أن يكون المحرك معنى زائدًا على هيولى الجسمية وصورتها)[1] .

أما قول ابن سينا إن (الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة فإن الحركة له من حيث هو بالقوة ، فى مكان يقصده لا من جهة ما هو بالفعل إنسان أو نحاس . .) ص ٣١٢ . فإنه يعنى أن الحركة رهن بالاستعداد الذى خلقه الله فى المادة ، لا فى ما صارت إليه ، لأنه يتحدث عن (جنس) الحركة ، لا عن (نوعها) . . لكن الدكتور يسارع ، كالعهد به قائلا : (فالحركة إذن غير مخلوقة ، إنها موجودة دائمًا ، ولكن بارتباط وثيق مع المتحرك ، أى الجسم الطبيعى المتحرك . . فى عملية صيرورة الشىء ، إن ابن سينا يتكلم هنا عن فعل أول وكمال أول ، كما عن فعل ثان ، وكمال ثان ، الفعل الأول يتأصل فى الحركة الممكنة ، بينما الثانى متأصل فى الحركة المتحققة) ص ٣١٢ .

بالرغم من التزييف الواضح فى عبارته ، إذ يعبر عن (الفعل) بالحركة فإنه كشف عن نفسه ، حين فرق بين (الممكن) والمتحقق ، لأنه إذا كان ثمة ممكن

---

(١) المصدر السابق – جـ٣ ص ١٦٩ .

ومتحقق ، فالممكن يدل على (الفاعل) الذى يمكنه الفعل ، و (المتحقق) يدل على (العدم) الذى سبق التحقق ، ومن هنا يعترف بما هو حريص على إنكاره ، لأنه لا يملك أسباب هذا الإنكار ولهذا يضيف دون إدراك (إن ابن سينا نفسه كان يرفض الرأى القائل بأن الوضع الذى يوجد فيه شىء ما فى حالة الانطلاق ، وهو وضع « الإمكان » ، يشبه وضعه فى حالة التحقق) ص ٣١٢ وما دام ابن سينا يرفض المشابهة بين حالتى الإمكان والتحقق ، لأنهما حالتان مختلفتان ، فكيف ينكر (الفاعل) سبحانه ؟ وكيف له يتجنى على (كمال اليازجى) لأنه (يؤكد أن « وجود الإمكان » وانتقالة إلى الوجود عائدان عند ابن سينا إلى اعتبار ثالث . هو واهب الصور) ؟ ص ٣١٣ .

* * *

وينقل عن ابن سينا (أن المادة تقوم إذن بالتحقق فقط ، من خلال الصورة الجوهرية . . ولهذا فإن فصلت المادة عن الصورة الجوهرية فى التصور الداخلى ، فإنها تسلك عملية منطقية ، ليس لها مطابق فى الواقع الخارجى) ص ٣١٣ بمعنى أن المادة (الهيولى) مجرد تصور منطقى قائم على (الإمكان) فإذا ارتبطت المادة (بالصورة) صارت واقعًا (شكلا) ، وهذه مصطلحات فلسفية شائعة لكنه يستنتج على لسان من يسمى (لاى) ، (أن ما يسمى مادة يمكن أن يكون صورة ، وما يسمى صورة يمكن أن يسمى مادة) ص ٣١٥ ، والأمر ليس فى اختلاف الأسماء ، ولكن فيما يهدف إليه من وراء هذا الاختلاف ، وهو أنه ما دامت المادة والصورة شيئًا واحدًا فلا (جديد) ، أو فلا (خلق) ، ذلك لأن (المادة مهمة تمامًا كأهمية الصورة من أجل تكوين العالم المادى) ، ما دام ابن سينا يقول : (فللهيولى إذن تأثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه كالتناهى والتشكل) ، ومن ثم فابن سينا (يؤكد على الوحدة الجدلية بين المادة والصورة كتعبير عن وحدة عملية التكون والتحول والتطور ، فى العالم المادى . . إنه فى

تحديده لتلك الملامح الجوهرية للمادة والصورة أكد على استقلالية العالم المادى الذاتية ، من حيث هو عالم موجود ماديًا ، وموضوعيًا) ص ٣١٧ .

أرأيت كيف تنقلب العصا حية ؟

١٤ – ابن طفيل (ت ١١٨٥ م) .

الامتداد الطبيعى لفكر ابن سينا المادى الهرطقى . .

تحت هذا العنوان صب الدكتور غضبه على الغزالى فى اثنتى عشرة صفحة ، وقصر الحديث على ابن طفيل فى اثنتى عشرة صفحة ، فما سر هذا ؟ .

يقول (إن الغزالى – فى منظومته المثالية الصوفية – قد عكس على نحو مثير اتجاه الاضمحلال والانحطاط الاجتماعى والعلمى فى المجتمع العربى الإسلامى ، هذا الاتجاه الذى حملته القوى الاجتماعية الإقطاعية آن ذاك ، معارضة بذلك قوى التحول البورجوازى المبكر) ص ٣٣٤ .

و (كتب الأب يوحنا قمير : « وأن الغزالىَ بعدُ حريص على الهدم وإظهار التناقض ، أكثر مما هو حريص على إظهار الحق ») هامش ص ٣٣٤ .

والغزالى يمثل (التعبير العميق عن الرفض القاطع « للجديد » الذى حملته بذور التطور البورجوازى المبكر) ص ٣٣٥ .

لمَ هذا التهجم العنيف على حجة الإسلام الإمام الغزالى الصوفى الذى ترك الدنيا وراء ظهره ، ولم يكن يومًا من الإقطاعيين ، حتى يقف فى وجه التحول البورجوازى المبكر؟ .

يقول : لأنه فى كتابه (تهافت الفلاسفة) قال :

١ – (كما أن البعد المكانى تابع للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذاك امتداد أقطار الجسم . . فلا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه ، عند الإضافة ، إلى « قبل » ، « وبعد » وبين البعد المكانى

الذى تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى « فوق » و « تحت »)[1] .

وهو ساخط على هذه العبارة ، لا لأنها تؤكد (المفارقة) بين الخالق والمخلوق وهو ما يحرص الدكتور فى كتابه على نفيه ، ليثبت قدم العالم ، وأن حركته ذاتية ، ولا إله ، (وهذا كله يعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير « قبل » له ، وذلك « القبل » الذى لا ينفك الوهم عنه ، يظن أنه شىء محقق موجود ، هو الزمان)[2] . . بل لخبث النفس وسوء الطوية .

إن العالَم المادى (حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده ، فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ)[3] .

٢ – (ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله مايحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال) . [4]

والأمر واضح فى سخطه على هذه العبارة ولكن الأشد إثارة هو أن الغزالى تحدث فى صفحات عن إمكانية المعجزة ، متخذًا المنطق أسلوبًا والعقلانية منهجًا ، (وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار ، أمكن فى العقل لايخلق مع وجود الملاقاة) ، و(ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز ألاّ تقع ، واستمرار العادة ، مرة بعد أخرى ، يرسّخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة المرضية ترسخًا لاتنفك عنه)[5] .

---

(١) تهافت الفلاسفة – ص ٥٨ .

(٢) المصدر السابق – ص ٦٧ .

(٣) المصدر السابق – ص ٢٦ .

(٤) المصدر السابق – ص ٢٩١/٢٩٢ .

(٥) المصدر السابق – ص ١٩٨ / ١٩٩ .

٣ - (إن حقائق الأمور الالٰهية لاتنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليه) [١] .

ونلاحظ أن ابن طفيل الذى يُكبر الكاتب من أمره يقول (وليس ينبغى أن يوصف العالم الإلٰهى بلغتنا الإنسانية لأنها مطية الخطأ وسبيل إلى عدم التفرقة بين عالم الحس وعالم العقل الذى لايعرفه إلاّ من شاهده) [٢] وقديماً قال أرسطو : (أكيد أن المقولة الحق ليست السبب فى أن يكون الشيء ، إنما الشيء هو الذى يظهر فى نفس الآن السبب فى أن المقولة حق) ، فكيف إذا كانت المقولة باطلة ؟ .

لكن صاحب المقولة الباطلة يبنى عليها نتائج موهومة ، فيقول : (على ذلك يصبح الحديث عن تغيير الحياة الاجتماعية الإنسانية من خلال كفاح الإنسان المضطهد - شيئاً من العبث ، بل تجديفاً ، يحصد نتيجته ذلك الإنسان ، التى هى القمع .. هذا هو الوجه الفكرى للغزالى ، الفيلسوف الذى استطاع التعبير بقوة ، وعلى وجه شامل عن عصره الحضارى الآخذ بسرعة فى التمزق والتكلس) ص٣٣٨ .

ويلاحظ أن الغزالى (١٠٥٨ - ١١١١ م) عاش فى الفترة مابين ابن سينا وابن طفيل .. فاعجب ! !

إن ابن طفيل نفسه قد قال لنا لماذا لم يستطع قول كل شيء أراد قوله فعلا ، إن من الأمور الصعبة أن يظفر المرء بحقائق الأمور الدقيقة ، « ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلاّ رمزًا ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه ») ص ٣٤١ .

فما الذى منعت منه الشريعة المحمدية وتكلم به رمزًا ، ومن ثم فعلينا أن نقرأ

---

(١) المصدر السابق - ص ٢٢٣ . (كما أشار تيزينى ص ٣٣٨) .

(٢) حى بن يقظان - ص ١١٩ .

مابين السطور وذلك بالاستعانة بمعالم التوجه الاجتماعى والفكرى الجوهرية آن ذاك) ؟ ص ٣٤٢ .

قبل أن نمضى مع الكاتب علينا أن نعرف أن ابن طفيل كان زمن الموحدين فى الأندلس ، وهو الذى مهد لابن رشد (التعرف على الأمير أبى يعقوب يوسف ، حيث كون هذا بداية أساسية وهامة فى نشاط ابن رشد الفكرى ، فقد كلف من الأمير ذاك بدراسة أعمال أرسطو وكتابة شروح عليها) ص ٣٥٥ . فإذا كان هذا شأن ابن طفيل وشأن الأمير أبى يعقوب يوسف ، فإن الأمر لايعدو أن ابن طفيل كان يخشى فقهاء المالكية وتأثيرهم على العامة .. ولهذا لجأ إلى القصص الرمزى ليورد أفكاره الفلسفية التى خشى العامة من أجلها . وإن كانت هذه الأفكار لاتبعد عما كان يتناوله المفكرون فى المشرق ، وتعقد له الندوات والمناظرات .

يقول ابن طفيل عن (حى بن يقظان) فى فترة تطوره الفكرى وقبل أن يطمئن قلبه بالإيمان :

(إنه كان – إذا أزمع اعتقاد القدم – اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود مالا نهاية له ، بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لانهاية له ، وكذلك كان يرى أن هذا الوجود لايخلو من الحوادث فهو لايمكن تقدمه عليها ، ومالا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضًا محدث ، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى ، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أنْ لم يكن لايفهم إلاّ على معنى أنّ الزمان تقدم ، والزمان من جملة العالم ، وغير منفك عنه ، فإذن لايفهم تأخر العالم عن الزمان) [1] .

و (إذا كان – أى العالم – حادثًا ، فلابد له من مُحدِث ، وهذا المحدث الذى أحدثه ، لمَ أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ ألطارئٍ طرأ عليه ولا شيء هناك غيره

(١) المصدرالسابق – ص ٥٢ .

أم لتغير حدث فى ذاته ؟ فإن كان ، فما الذى أحدث ذلك التغير ؟) [1] .

(والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلٰهى ، شبه الظل له ، والعالم الإلٰهى مستغن عنه وبرىء منه) فإنه مع ذلك (قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو – لامحالة – تابع للعالم الإلٰهى وإنما فساده أن يبدل ، لاأن يعدم بالجملة .. وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى فى تغير الجبال وتصييرها كالعهن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسمٰوات) [2] .

النصان الأولان أجراهما ابن طفيل فى صورة خواطر كانت تخالج (ابن يقظان) ، فلايكاد يجد مايهدهد بلابله ، ومع هذا فقد أجاب الغزالى – فيما سبق – على مثل هذه التساؤلات .

أما النص الثالث فإنه يمثل مرحلة الاطمئنان ، إذ أدرك (ابن يقظان) بعقله مادل عليه الشرع مما يفيد أن الشرع يخاطب العقل كما يخاطب القلب ، وأن العقل (السليم) يناصر الشرع بدليل أن عقل (ابن يقظان) – حين نضج – (صار بحيث لايقع بصره على شىء إلاّ ويرى فيه أثر الصانع ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ، ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه كلية عن العالم المحسوس ، وتعلق بالعالم المعقول) [3] .

(وفى خلال مجاهداته هذه ، ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلاّ ذاته ، فإنها كانت لاتغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود ، فكان يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب فى المشاهد المحضة ، وشركة فى الملاحظة ، ومازال يطلب الفناء عن نفسه ، والإخلاص فى مشاهدة الحق ،

---

(١) المصدر نفسه – ص ٥٥ .

(٢) المصدر نفسه – ص ٨٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .

حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض ومابينها ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية ، وجميع المواد المفارقة للمواد ، والتى هى الذوات العارفة بالموجود ، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق إلاّ الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائداً على ذاته « لمن المُلك اليوم ؟ لله الواحد القهار »[1] .

أترى يبلغ الإيمان بالمرء فوق هذه الدرجة التى وصل إليها ابن يقظان أو ابن طفيل ؟ .

لقد تدرج ابن طفيل بصاحبه فى مراحل عقلية مختلفة ، تدرجاً منطقياً سليماً فوصل إلى أعلى درجة يصل إليها المؤمن عن طريق الشرع .. ولكن الدكتور يرى (أن ابن طفيل قد توصل من خلال آرائه حول العالم الإلهى الواحد إلى إزالة الهوة بين الإنسان والإله ، فالإله فى الإنسان ، والإنسان فى الإله) ص ٣٥٣ .

(إن هذا الرأى حول الإله الذى ينتزع الإله الإسلامى الدينى من « علويته » ومفارقته يؤدى إلى التأكيد على عملية « أنسنته » وتحويله باتجاه العالم) ص ٣٥٣ .

وهذا دليل على عدم فهمه لنظرية (وحدة الوجود) ، أو على (تغابيه) ، حتى يشوش على الفكر الإسلامى ، رجاء أن يجد طريقاً إلى مَنْ فى قلوبهم زيغ ، لأن الحقيقة – كما سبق تناولها – تقوم على أن الإحساس (بالقرب) ينفى وجود أى كائن فى حضرة الإله ، كما يختفى ضوء الذبالة فى أشعة الشمس ، ومن ثم يتمثل (الإله فى الإنسان) بالخلق والرعاية ، ويتمثل (الإنسان فى الإله) بالفناء ، أو كما يقول الدكتور إبراهيم مدكور ، (ليس ثمة إلاّ كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو

---

(١) المصدر نفسه – ص ١١٢ .

الوجود كله ، والكائنات الأخرى ليست موجودات إلاّ بضرب من التوسع والمجاز) [٢] .

١٥ - ابن رشد .. (١١٢٦ - ١١٩٨ م) ..

تلاشى الثنائية بين العالم والإله ..

(كانت الذهنية - الأيديولوجية - الإقطاعية هى السائدة آن ذاك ، على مستوى الحياة العامة الواسعة) . ص ٣٥٦ .

ومع ذلك ، فقد أنجبت (المفكر المسلم الذى كان أقرب فلاسفة العرب إلى روح التعاليم الدينية الحنيفية) [١] .. أنجبت (ابن رشد ، بفكره العلمى الوثاب ، يجابه وهم المعرفة كتذكر ، بنظرية مادية حسية علمية مقنعة ، تعمقها رؤية جدلية أولية.. إنه إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التى تلتئم معها المقدمات التجريبية ، ظهر أنا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولا ، ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى ، ولذلك من خانته حاسة من الحواس فاته معقول ما ، فإن الأكمة ليس يدرك معقول اللون أبدًا .. وليس هذا فقط بل يحتاج إلى قوة حفظ وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد مرة ، حتى ينقدح لنا الكلى ، ولهذا صارت هذه المعقولات إنما تحصل لنا فى زمان .. وبالجملة فيظهر أن وجود هذه المعقولات تابع للتغير الموجود فى الحس والتخيل اتباعًا ذاتيًّا ، وإلاّ أمكن أن نعقل أشياء كثيرة من غير أن نحسها ، فكان يكون التعلّم تذكرًا كما يقول أفلاطون) ص ٣٦٠ وبهذا يكون قد أقصى (المتاهات الذاتية والميتافيزيقية من نطاق عملية تكون وتطور المعرفة) ص ٣٦٢ وبهذا أيضًا يكون تقديرنا لآرائه والالتزام بنصوصها دون أن نعمد إلى تحريفها وتزييفها .

---

(١) الفلسفة - منهج وتطبيقه - الحلبى ١٩٤٧ - ص ٦٤ .

(٢) فى النفس والعقل للدكتور محمود قاسم - ص ٢٤١ .

وعلينا أن نعرف أنه (كان من عادة فيلسوف قرطبة أن يعرض حجة خصومه أحسن عرض ، وأن يؤيدها بكل الحجج الممكنة ، حتى ليخيل للمرء أنه صاحبها ، فإذا فرغ من عرضها بأمانة شرع يناقشها وينقدها ثم يدلى برأيه آخر الأمر)[1] . وهذا ماجعل بعض المستشرقين والآخذين عنه يخلطون بين ماله ومالغيره ، حتى اتهموه بالإلحاد .

وإذا كان منهج الدكتور إنطاق المفكرين بما يخدم هدفه المادى ، فإن مجال (الخلط) واسع فى كتابات ابن رشد ، مادام لا (يصح) التمييز بين ماله ومالغيره ، ومادام الدكتور لايقدم نصوصًا وافية ، بل جملاً مبتسرة ، يطوعها لما يريد .

ومع هذا ، فإنا سائرون معه بقية الشوط لنرى من أمره .

يقول : (إنه فى مناقشاته ومماحكاته مع الأشاعرة ، ومنهم الغزالى بشكل خاص ، ومع أفلاطون الفيلسوف المثالى - يكافح على الطالع والنازل ، وبحماسة عميقة من أجل برهان دقيق ومقنع لمسألة سرمدية وأبدية العالم المادى) ص ٣٦٤ .

فمن أين له أن ابن رشد يرى (سرمدية وأبدية العالم المادى) ؟؟

يستدل بقوله : (إنه من العبث ومن قبيل عدم الدقة أن نقول بأن الزمان سيقودنا لأن نفترض وجود أزمان كثيرة بشكل لانهائى قبل الزمان ذاك) ص ٣٦٥ ، لأنه لازمان بلا حركة ، ولاحركة بلا جسم ، وهذا يتمثل فى قوله (ليس يمتنع وجود الزمان إلاّ مع الموجودات التى لاتقبل الحركة ، وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقرير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة) . ص ٣٦٦ .

كلام منطقى سليم لايختلف فى شىء عما جاء فى كتابات المفكرين الإسلاميين من قبله ، لكن الدكتور يرى (أن رفض ابن رشد الأخذ بفكرة تخلف أو « تراخى فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل » يبرز رفضه المبدئى لمسألة الخلق من

---

(١) المصدر السابق - ص ١٦٨

عدم مطلق ، أو محض ، كما يسميه ابن رشد) ص ٣٦٨ .

والعبارة التى أوردها عن ابن رشد تحدث عن حقيقة (بدهية) ، فالمفعول يقع بعد عزم الفاعل على الفعل دون شك ، لكن الدكتور يمهد لعبارة تقول : (الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود المفعول) فيعلق بأن (فعله ، وبالتالى مفعوله ، قديم) ص ٣٦٩ .

ولما كانت هذه العبارة (الموهمة) فى كتابات ابن رشد قد تكون من مصادر أرسطو ، أو من فكر تطبيقى حياتى ، فقد علق عليها الدكتور سليمان دنيا ، محقق (تهافت التهافت) بأنه (إن يكن ذلك هو مايريده ابن رشد فقد فاته أن يلاحظ أن الإرادة القديمة الجازمة قد جعلت من نقطة معينة حدًّا فاصلا بين العدم والوجود ، فإذا وصل العالم إلى هذه النقطة انتقل من العدم إلى الوجود بمقتضى الإرادة القديمة الجازمة) [1] .

ومن ثم لاينبغى أن نقيس على أفعالنا فعل الله سبحانه ، لكن الدكتور تيزينى يرى فى (ملاحظة) المحقق دلالة على (حقد ابن رشد منطلقًا من رؤاه الغيبية) ص ٣٦٨ وكأننا نخوض معتركًا ، ولانقوم بدراسة تتوخى الحقيقة .

ومن طبيعة (الصراع الأحمر) الإلحاح على مايهدفون إليه وإن التوت أقدامهم .

يقول : (والآن إذا كانت « الحركة فعل الفاعل » كما يعتقد الفلاسفة – هكذا يقول ابن رشد – فإن العالم لايتم وجوده إلاّ بالحركة « عن هذا ينتج أن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم » بيد أن ابن رشد يرفض بشكل مبدئى وحازم الأخذ بمصادرة « الخلق من عدم » ، فكلاهما : الإله والعالم المادى خالدان فى وجودهما ، من حيث إنهما متوازيان فى الوجود ، ذلك بالرغم من أنهما ذاتيًّا غير

---

(١) تهافت التهافت – ص ٦٣ .

متساويين ، فمن حيث الذات يفضل الفاعل مفعوله) ص ٣٦٩ .

ولقد سبق لابن رشد أن تحدث عن (المحرك الأول) بأنه (ليس من طبيعته الحركة ، وأنه أزلى ، وليس يتصف بالزمان) ص ٣٧٠ إذن ، فعلاقة العالم به (سبحانه) لاينبغى أن تفهم زمانيًا ، (لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، إذا لم يكن تقدمه زمانيًا ، إلاّ تأخر المعلول عن العلة ، لأن التأخر يقابل التقدم .. فإذا كان التقدم ليس زمانيًا ، فالتأخر ليس زمانيًا) ص ٣٧٠ وبما أن الزمان رهن بالحركة ، والحركة رهن بالجسم ، والله سبحانه (عقل كلى) ، منزه من الجسم إذن فالله منزه عن الزمان ، والمعروف أنه (بين العالم المادى والإله تمايزات بارزة مثل كون الإله لا متغيرًا وموجودًا خارج الزمان بينما العالم المادى متغير وموجود ضمن أطر حركية وزمانية) ص ٣٧٤ فكيف يفترى الكاتب على ابن رشد أنه (يميل إلى ترجيح القول : الفاعل موجود فى العالم المادى ، وليس هذا الأخير فى الفاعل) ص ٣٧٤ إلاّ على تقدير وجود الفاعل بفعله ورعايته .

وإذا كان (مذهب أهل الاختراع والإبداع ، أن الفاعل هو الذى يبدع الموجود بجملته ، ويخترعه اختراعًا ، وأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيما يفعل بل هو المخترع للكل . وهذا هو الرأى المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصرى) يقصد يحيى النحوى النصرانى . ص ٣٧٦ فمن أين جاء قدم العالم ؟ أمن كون الفاعل (ليس هو جامع – كذا – بين شيئين بالحقيقة . وإنما هو مخرج مابالقوة إلى الفعل ؟) ص ٣٧٧ أى من الإمكان إلى التحقيق ، أم لأنه (لايمكن أن يكون شيئا ممكنًا لايخرج إلى الفعل أبدًا) ص ٣٧٧ بمعنى أن ماأراده الله فهو (ممكن) ، وإذا أراد الله شيئًا (خرج إلى الفعل) ضرورة ، ومن هنا فإن (المادة) لايمكن إلا أن تتضمن بالضرورة هذه الصفة الوجودية) ، لا (فى ذاتها) كما يدعى الدكتور ص ٣٧٧ ، بل بسبب آخر خارج عنه ، لأن (كل شىء يكون ، فإنما هو من شىء وبشىء) ص ٣٨٩ .

هكذا تتحدث النصوص التى أوردها السيد الدكتور ، نقلا عن (تهافت التهافت) ، أما قول ابن رشد (الطبيعة – طبع الشىء – محرك للشىء نفسه ، أى موجود بذاته لا بالعرض) ص ٣٨٠ فهو خاص بما طبعه الله فى الشىء ، أى على وفق السنن الكونية التى أجراها الله سبحانه ، وهذا مايتفق مع النصوص السابقة ، إذ إن النصوص تفهم فى سياق الخط الفكرى للمؤلف ، وبخاصة إذا كانت نصوصًا (ممزقة) ، ومن ثم من البغى أن يقول الدكتور (على هذا النحو .. يتلاشى التأثير الإلٰهى ، مباشرًا كان أو غير مباشر، على وجود شىء «العالم» أى على وجود الصورة والمادة المشكلة لهذا العالم) ، ص ٣٨٠ إلاّ إذا كان يعبر عن معتقده بعيدًا كل البعد عن الفيلسوف الإسلامى الكبير.

ولو أن الدكتور أراد عرض فكر ابن رشد حقًّا لتناول كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة) ، أوكتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) ، أو تناول فكر ابن رشد بعامة ، وبخاصة فيما يتصل بالعقل والنفس ، وهو الجانب المقابل للطبيعة المادية ، ولكنه اقتصر على النصوص التى يمكن أن تمضي معه ، فخانه التوفيق .

١٦ – ابن خلدون .. (١٣٣٢ – ١٤٠٦ م) :

نشوء وتطور الفكر الاجتماعى المادى ..

(إن المفكرين العرب الإسلاميين وغيرهم ، وقبل ابن خلدون ، والمفكرين العرب الإسلاميين ، خلال عهد الانحطاط ، والمفكرين العرب فى عهد البدايات البورجوازية المبكرة الحديثة تلك ، والمتواطئة مع الإقطاع – كانوا بشكل عام عاجزين عن سبر غور الظاهرة الاجتماعية والتاريخية سبرًا عميقًا جوهريًّا) ص ٢٩٠ .

هكذا يبدأ بإدانة كاملة لكل المفكرين العرب الإسلاميين – على مدى التاريخ الإسلامى – بسبب مخالفتهم النهج المادى ، مما يفيد إفلاس المادية ، وتفردها

بالضياع فى معترك النشاط الثقافى ، والإنسانية بعامة .

وعمى التعصب للمعتقد الضال يصيب صاحبه بالتوتر والشراسة والاحتقان ، ومن ثم لا يجد راحته إلاّ فى الدم والهدم رالتنكيل ..

وعمى التعصب للمعتقد الضال يدفع بصاحبه إلى السراديب والرطوبة والعفن ، ويُصِمّ صاحبه عن كل رأى ، فلا يسمع إلاّ نفسه .

ولهذا نجد الدكتور يدور حول نفسه ، حتّى يصيبه الدوار ، فلا يجد نفسه .

يقول : (فأفلاطون والغزالى والقديس توما الإكوينى إلخ .. انطلقوا فى فهمهم للمجتمع ، ليس منه نفسه ، وإنما من قوى غريبة عنه ، وخارقة ، فابتعدوا بذلك عن الحركة التاريخية الحقيقية) ص ٣٩٤ أما ابن خلدون فإنه (ينطلق من أن «كل حادث من الحوادث ، ذاتًا كان أو فعلا ، لابد له من طبيعية تخصه فى ذاته ، وفيما يعرض من أحواله ») ص ٣٩٤ .

وقول ابن خلدون لايعنى أكثر من الاستعداد ، والتهيئة (الفطرية) للحدث لامايتصور فى الوهم .

وطريقة تناول الدكتور لابن خلدون ، تفيد أنه كان يظن أنه سيقع منه على صيد سمين ، فإذا لحم الكاتب الاجتماعى الكبير لايسهل مضغه ، ومن هنا كان التخبط فيما عرض له الدكتور .

يقول : (فى الوقت الذى أكد فيه على أن الفلاسفة يجب أن يبحثوا الأشياء فى أسبابها ومسبباتها . . فإنه — أى ابن خلدون — بقى مثاليًّا فى نظرته للعالم ككل ، فهذا الأخير ، —حسب رأى ابن خلدون— نتاج الخلق الٰهى خارق ومفارق) ص ٣٩٤ / ٣٩٥ .

فهل رأينا البحث فى الأسباب والمسببات — على مدى تاريخ الفلسفة ، وثنية ودينية — لايصل إلى هذه النتيجة ؟

ويقول : (لقد رأى ابن خلدون فى « أسلوب المعاش الإنسانى ، أو أسلوب

الإنتاج المادى ، الحلقة الرئيسية فى حركة التاريخ والمجتمع ، والفارابى ساهم فى ذلك ولاشك) ، إذ يقول : (إن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة ، يصلح بها إنسان لإنسان ، لشئ دون شئ ، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الإرادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وماشا كلها) ص ٣٩٥ .

ومن قال إن حركة التاريخ والمجتمع لايؤثر فيها أساوب الإنتاج المادى ، إلى جانب مؤثرات كثيرة ، لعل أهمها القيادة ؟ .

وهل يظن عاقل أن الفطر ذات جدوى بدون ملكات إرادية ؟

أليست هذه الأفكار بدهية أولية ؟

ويقول : (إنه يرى – ولو بدون وضوح ووعى كاملين – أن التاريخ من صنع الناس الاجتماعيين العاملين) ص٣٩٥ .

كيف حدث هذا « بدون وضوح ووعى » وهو الذى استطاع كشف الحتمية التاريخية ص ٣٩٥ و (تمكن من تقديم « مشروع » صياغة متماسكة لمفهوم الوجود الاجتماعى المادى) ص ٣٩٦ .

ألم يبعث مكسيم جوركى إلى المفكر الروسى ف . ا . أنوتشين بتاريخ ٢١ أيلول سنة ١٩١٢ م يقول : (.. إنك تنبئنا بأن ابن خلدون فى القرن الرابع عشر كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج ، إن هذا النبأ قد أحدث وقع خبر مثير واهتم به صديق الطرفين – يقصد لينين – اهتماماً خاصًا) ؟ ص ٣٩٦ .

أليس ابن خلدون جديرًا بجائزة لينين أو بنيشان النجم الأحمر ؟ .

١٧ – المقريزى .. (١٣٦٢ – ١٤٤٢ م) ..

خطوط أساسية فى سبيل الإحاطة بالمجتمع الإنسانى على نحو تاريخى علمى ..

(فى كتابه « إغاثة الأمّة بكشف الغُمّة » يعمل المقريزى على تفسير الأحداث

الاجتماعية تفسيرًا اجتماعيًّا اقتصاديًّا ، لقد قدم لنا صورة واضحة وشاملة عن اتجاهات التمزق الاجتماعى الاقتصادى فى وطنه مصر ، عن الهبوط الكبير فى حجوم الأرزاق فى الأسواق ، وبالتالى عن عملية الاحتكار التى قام بها الأثرياء ، من تجار ومرابين وأمراء ، وبالعلاقة مع هذه الصورة يعرض لنا المقريزى بشكل شيق ومثير ، النتائج الرهيبة والمرعبة لرفع الأسعار الخاصة بالحاجات الاستهلاكية الأولية) ص ٣٩٩ ..

(لقد أكد على تناقض أساسى فى المجتمع ذاك قطباه الرئيسيان ، تشكلهما الجماهير الغفيرة المعدومة الفلاحية والمدنية ، من طرف ، والتجار والمرابون وأصحاب الأطيان والقرى المدعومون من قِبَل الأمراء الإقطاعيين ، من طرف آخر) ص ٤٠٠ .

لكن المقريزى (لم يستطع رؤية الواقع آن ذاك فى تحوله الجدلى الثورى ، فهو لم يتمكن من استشفاف آفاق المستقبل ، ذلك لأنه لم يقترب من مفهوم الثورة الاجتماعية) ص ٤٠٠ .

(لم يكن قادرًا على الوصول إلى النتيجة : إزالة الملكية الفردية كحل جذرى للبؤس الاجتماعى) ص ٤٠٠ .

أترى ماذا كان يجب على المقريزى ؟ أن يتحول إلى لينين أو ماوتسى تونج ، لأنه عرف أن (السبب الأول ، وهو أصل الفساد ، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة كالوزراء والقضاة ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال ، بحيث لا يمكن التوصل إلى شىء منها إلا بالمال الجزيل ، فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وطاغ وباغ إلى مالم يكن يؤملة من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة ، لتوصله بأحد حواشى السلطان) ٤٠١ .

ولعل كل الذين أرّخوا للعصر العباسى بعد المتوكل ألحّوا على هذا السبب ، وقصيدة ابن المعتز إلى المعتضد خير شاهد على هذا ، ويلاحظ أن المجتمعات

الشيوعية والاشتراكية هذه الأيام تضج بالرشوة .

(و السبب الثانى غلاء الأطيان ، وذلك أن قوماً ترقوا فى خدم الأمراء يتزلفون إليهم بما حبوا من الأموال ، إلى أن استولوا على أحوالهم ، فأحبوا مزيد القربة منهم ولاوسيلة أقرب إليهم من المال ، فتعدوا إلى الأراضى الجارية فى إقطاعات الأمراء ، وأحضروا مستأجريها من الفلاحين ، وزادوا فى مقادير الأجر ، فثقلت لذلك متحصلات مواليهم الأمراء .. وعظمت نكاية الولاة والعمال واشتدت وطأتهم على أهل الفلح ، وكثرت المغارم فى عمل الجسور وغيرها ، وكانت الغلة التى تتحصل من ذلك عظيمة القدر ، زائدة الثمن على أرباب الزراعة لاسيما فى الأرض منذ كثرت هذه المظالم ، ومع أن الغلال معظمها لأهل الدولة أولى الجاه وأرباب السيوف ، الذين تزايدت رغبتهم استمر السعر مرتفعاً لايكاد يرجى انحطاطه) ص ٤٠٢ .

ويعلق على هذا النص بأن فيه (إشارات عميقة على ارتباط السلطة السياسية بأرباب الحياة الاقتصادية الاجتماعية) ص ٤٠٢ . كأن هذا الارتباط مقصور على هذا الوضع ، مع أننا نجد فى عهد الثورة الديمقراطية الاشتراكية — فى كثير من البلدان يجرى توزيع الأراضى بين ذوى السلطان ، بقوانين تهيئ وتمكن لهؤلاء المتسلقين .

(أما السبب الثالث فيسميه المقريزى « رواج الفلوس » .. فهو يرى أن النقود تمثل أثماناً للمبيعات وقيماً للأعمال) ص ٤٠٢ .

وهل للنقود دور غير هذا منذ عرفها التاريخ ؟ .

(مع ذلك فلو وجد من أوتى توفيقاً ، وألهم رشداً ؛ لكان الحال غير ماعليه الآن ، بخلاف الحال فى هذه المحن) ص ٤٠٣ .

إذن ، فالمقريزى تنبه إلى دور القيادة السياسية التى لاتتحدث عنها الأقلام الحمر ، مع أنهاسبب نكباتهم .

ويعلق على كل ماطرحه بقوله :

(إن المقريزى فى إثارته لمجموعة المشكلات تلك – قد وقف : ١ – ضد الجبرية الطبيعية ، بتأكيده على الجانب الاجتماعى الاقتصادى ، كعامل حاسم فى عملية التطور الاجتماعى الإنسانى . ٢ – ضد الجبرية الغيبية الغائية التى تؤكد أن الأزمات الاجتماعية ماهى إلا تجسيد لغضب قدرة غيبية ما) ص ٤٠٣ .

ثم يورد فى الهامش قولا منسوباً إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم : (إن غلاء أسعاركم ورخصها بيد الله) .

ومع أن نسبة هذا الخبر إلى الرسول موضع شك ، فإن المقريزى كان يحدّث عن (الغلاء فى الدولة الأيوبية وسلطان العادل أبى بكر بن أيوب فى سنة ستة وتسعين وخمسمائة ، وكان سببه توقف النيل عن الزيادة ، وقصوره عن العادة) ص ٤٠٠ .

أى أن ماحدث كان ثمرة (جبرية طبيعية وجبرية غيبية) معًا ، ومصادر الثروات الطبيعية تمثل دون شك جبرية طبيعية وغيبية ، كما أن الآفات الزراعية والكوارث الطبيعية فيضانات وزلازل وبراكين وعواصف تمثل جبرية غيبية وطبيعية لكل من يعى !

ولهذا (لم يتجاوز المقريزى فى نظرته للطبيعة التصورات الغيبية الميتافيزيقية) ، لأنه كان واقعيًّا ، ومن التجاوز أن نَصِمَه – فى مرحلته – بأنه (عمل على «فرملة» الطرح الفلسفى المادى لقضايا المجتمع ، فى حلقاتها البعيدة ، مثل الثورة ، والقدرة الخلاقة للإنسان فى تغيير العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) ص ٤٠٤ .

٣ حول مشكلات الثورة والثقافة فى العالم الثالث . .

كتاب واسع المجال ، يطرح فيه الدكتور طيب تيزيني مشكلات عديدة ، وبخاصة مشكلات العالم العربي ، سياسيًا واقتصاديًا ، مؤكدًا أن الحلول مقصورة على الأخذ بالاشتراكية العلمية .

ولا يعنينا هنا إلا ما ورد عن التراث ، أو ما هو بسبيله ، وهو لا يكاد يمثل إلا جزءًا صغيرًا من كتاب يتجاوز الأربعمائة صفحة من القطع الكبير.[1] . . وإن كان الكتاب – فى جملته – يدور حول هذا الجزء ، فهو يرى : (أن عملية تسييس وتثقيف الجماهير وتكوين ثقتها بنفسها كقوة تاريخية محركة ، تعتبر أمرًا فى منتهى الأهمية والضرورة ، فهذه الجماهير المحرومة ، فى حالات كثيرة ، من الحد الأدنى الضرورى للمعاش المادى ، والخاضعة لتقلبات أمزجة الموظفين البيروقراطيين الكبار والصغار ، المتواطئين – بحدود مختلفة – مع السادة الإقطاعيين وأرباب العمل الرأسماليين . . يمكن أن تتحول فعلا إلى قوة اجتماعية هائلة ، إذا انصهرت فى بوتقة أيديولوجية وتنظيميةوسياسية واحدة متجانسة ، تتجه باتجاه الإطاحة بالسلطة السياسية والاقتصادية والأيديولوجية لأولئك الإقطاعيين والبورجوازيين الذين لا يحسون فى الحقيقة بغلبتهم وقوتهم إلا لأن تلك الجماهير بمنظماتها السياسية تعيش تمزقًا سياسيًا وأيديولوجيًا وتنظيميًا شاملا وعميقًا) ص ٣٨ .

ومع ذلك ، وفى غياب وحدة التنظيم السياسى والأيديولوجى ، يمكن عمل

---

(١) ط ٣ – دار دمشق سنة ١٩٧٨ م .

ما يريد الساخطون . . يمكن تسيير التظاهرات ، وشلّ نشاط المؤسسات ، وإحداث التخريب والاغتيال ، والانقضاض على مراكز الأمن والإعلام ، ثم الوصول إلى دَسْت الحكم ، وإصدار تشريعات جديدة ، والظهور بأقنعة غير الأقنعة . . وتظل القاعدة الشعبية تعانى تحت وطأة طبقة النصف فى المائة ، تحت أى اسم من الأسماء ، فالذين (يصهرون) الجماهير ليغيروا سرعان ما يمثلون طبقة مستغِلة ، ويصبح كل شىء (للحزب) ، موجهًا من الكرملين ، أو من قصر السلطان ، أو القيصر ، أو الإمبراطور .

هذه هى طبيعة السلطة غير الملتزمة بتعاليم روحية ، وبآداب أخلاقية ، فانتصار القوة لا يحول دون إرادة الطغيان ، والذين يبدءون من الصفر يستهويهم جمع الأصفار ، ممثلة فى الآلاف والملايين ، لأن الإحساس بالحرمان لا يتحول إلى قناعة ورضًا ، مهما أوتى المحروم . . فالنفس الراغبة لا يكفّها إلاّ الاطمئنان إلى أن المال (عارية مستردّة) وأن المال لا يحقق إلا المطالب الدنيا ، وهى مطالب الجسد ، ومطالب الجسد لا تقف عند حد ، فإذا تسلطت هذه المطالب على الفكر ، وأصبحت (أيديولوجيا) ، تحولت إلى نهم ، إلى مزيد من الكسب ، ومزيد من إحساس بالحرمان ، وإن تضاعفت الملايين . . وتحت تأثير هذه (الحُمّى) ترتكب أبشع الجرائم ، قتلا ، ونهباً ، وانتهاكًا للأعراض ، ومتاجرة بكل القيم ، فى صورة (رأسمالية) ، أو فى صورة (اشتراكية) .

وفى كلا المجتمعين ، تضيع الكلمة الحرة ، تموت ، أو تختنق ، أو تحاصر ، أو تزيّف ، لأن وسائل الإعلام فى يد السلطة الرأسمالية ، أو السلطة الاشتراكية ، تنطق بما تريد هذه أو تلك ، وتحرّك الجماهير بحركتها ، وتدفعها إلى التسبيح بحمد جلاديها ، فإذا نشأت جيوب هنا أو هناك ، ونجحت تحت ستار الظلام ، حتى كان التغيير ، لا نجد إلا شكلاً جديدًا ، ووجهًا جديدًا ، وتظل (الغابة) يأكل قويها ضعيفها ، ويمكر بعضها ببعض .

إن من الضرورى أن تتحرر الكلمة ، حتى لا يصح إلاّ الصحيح ، وحتى تنكشف الحقائق أمام الجماهير ، فتتعرف إلى واقعها ، وتشارك فى تغيير هذا الواقع من خلال الاختيار الحر ، والإرادة الحرة .

لكن (حرية) الكلمة أصبحت مفهوماً لزجًا مقززًا ، لأنها تحولت ، كما تحول (البغاء) ، إلى معايير مصطنعة بأقلام القادرين على الكسب غير المشروع ، أو بأقلام البيروقراطيين ، من المتسلقين ، أو المتخاذلين .

وأصبح مفهوم (الطبقة) لزجًا مقززًا كذلك ، لأن هذا العامل الذى بدأ حمّالا كادحًا ، ثم صار يتاجر فى المخدرات ، أو فى تهريب العملات ، أو فى أعراض الموظفين والموظفات ، حتّى امتلك الملايين ، وتحكم فى إعاشة آلاف العاملين ، وصارت له أبواق تردد شعارات الثورة والاشتراكية ، هل نعده فى طبقة العمال ، أو فى طبقة الرأسماليين ، أو البورجوازيين ؟ .

وهذا المليونير ، أمثال هنرى كوربيل ، الذى احتضن الحزب الشيوعى المصرى فى الأربعينات ، أو هذا النبيل ، أمثال عباس حليم ، الذى احتضن حزب العمال ، هل نعد هذا أو ذاك فى طبقةالرأسماليين أو الاشتراكيين ؟ .

العبرة لا ترتهن بالأسماء ، لأن الأسماء لا ترتهن بالأعمال ، ولأن الأعمال لا ترتهن بالأخلاق . . والأخلاق النبيلة ثمرة روحانية ، وليست ثمرة مادية ، لأنها تعتمد على العطاء ، لا على الأخذ ، على البذل والتضحية من أجل الآخرين ، لا على النهب واستلاب الآخرين ، على الصبر والتسامح والمحبة ، لا على التمرد والنقمة والسفاح . .

لسنا فى حاجة إلى مزيد من التشريعات ، فما أطول ساحة القوانين ، وما أكثر موادها ، وما أشق التردد على قاعات المحاكم ، داخل قسم الشرطة ، فالنيابة العامة ، فالقضاء الابتدائى ، فالاستئناف ، فالنقض ، والنيابة الإدارية ، ومحكمة

القيم ، والمدعى الاشتراكى ، مجاهل ذهب فيها حمار أمّ عمرو ، (فلا رجعت ولا رجع الحمار) .

نحن فى حاجة إلى الالتزام بالصدق فقط ، صدق الكلمة وصدق العمل ، ولا يحكم الصدق إلا الضمير ، ذلك المعقب من بين يدى المرء ومن خلفه ، ولا سبيل إلى الضمير إلا بتربية روحية ، قوامها الحق والخير والجمال ، الحق فلا تجاوز ، والخير فلا أنانية ، والجمال يوفر الحب والنقاء والسلام .

ولا يتحقق هذا بالشعار الذى أعلنه برتولد بريخت : ص ٢١

إن شرخًا يقسم العالم
وهو سيبقى قائمًا بيننا
لأن المطر يسقط من فوق إلى أسفل .

لأنه شعار يعتمد على الاستهواء ، مع ظهور بطلانه . .

إن سقوط المطر من فوق أمر طبيعى ، وهو لا يؤدى إلى خلخلة اقتصادية ، إذا أحسن الانتفاع به ، عن طريق إقامة السدود ، وعن طريق الآبار ، ومع التقدم العلمى بإمكان تسيير السحب وإسقاطها .

وإذا كان المطر هو الخير الإقطاعى الرأسمالى ، ومن ثم يحدث (شرخًا يقسم العالم) ، فهو تصور خاطئ ، لأن المطر عطاء بلا من ولا أذى ، وهو عطاء عام ، لا يخص طبقة دون طبقة ، ثم إنه قليل الضرر ، كثير الفائدة ، وكثيرًا ما يأتى وقد أجدبت الأرض فيكون مضاعف الفائدة .

لكنه المنطق الثورى الذى يؤلف عبارات مشبوهة ، ويروّج لها ، ويحملها ما يشاء من مضامين . . وهو منطق الشاعر والمؤلف معًا ، إذ يصدران من منطلق واحد ، ويريان – كما يخيل لى ، ووفقًا لهذا الاتجاه الإلحادى – أن المطر الذى يسقط من فوق إلى أسفل يمثل (الغيبية السلفية) المسيطرة ، التى تشد القلوب والعقول والعيون فى انتظار ما تجود به ، ومن ثم فهى تدفع إلى الاتكالية والسلبية

والرِّضا بما قسم ، وكل هذا فى نظر (العلمانيين) عوامل تخلف ، تحول دون الحلول الجذرية للمشكلات التى تراكمت وتقادمت ، وزكمت الأنوف ، وأرمضت العيون ، وأغلقت منافذ الضوء .

ولا شك فى أن جمود المؤسسات الدينية الحالية ، فكرًا وعملا ، ساعد الحاقدين والساخطين على رفع هذه الشعارات ، فى وجه كل دعوة وداعية إلى الخير وهى شعارات تقوم على إشاعة الفساد ، وتخريب الذمم ، وهدم الجسور ، وطمس الحقائق .

ومن وسائلهم إلى ذلك عامل التزييف ، والمناداة بشعارات الآخرين . . فإذا كان (السلفيون) – وهم القاعدة الجماهيرية العريضة – ينادون بالعودة إلى التراث ، والحرص على إنجازاته ، سبيلا إلى البناء والتقدم ، على منهج (بداية التجديد قتل القديم بحثًا) – فإن دعاة المادية التاريخية ، والفكر الاشتراكى العلمى يرون :

التراث :

(من الضرورى أن نؤكد على أن مثقفيها – الدول النامية – لا يمكنهم أن يسهموا فى الإجابة النظرية العلمية عن مشكلات بلدانهم الراهنة والمتوقعة ، إسهامًا جدليًا خلاّقًا ، بمعزل عن تناولهم لتراثهم الفكرى والحضارى العام ، واكتشاف حلقات الوحدة والتجانس بين الجوانب الإيجابية التقدمية من هذا التراث من جهة ، وبين الفكر الاشتراكى العلمى من جهة أخرى ، هذا الفكر الذى يحاولون على أساسه صياغة الحلول الفعلية الثورية لمشكلات بلدانهم ، صياغة تعتمد التحليل الموضوعى الدقيق الشامل والمجانب لكل أشكال التبلّد الأيديولوجى والنقل الجمودى الحرفى) ص ٤٣ .

وهى دعوة ظاهرها الأخذ بالمنجزات التى حققتها الدعوة الإسلامية ، على كافة

المستويات الاجتماعية والسياسيةوالثقافية والاقتصادية ، وباطنها إبراز السلبيات ونقاط الضعف ، خلال المسيرة الإسلامية ، وبخاصة فى ميدانَى السياسة والاقتصاد ، ولهذا نجد التركيز على الإسراف والبذخ فى دولتى الأمويين والعباسيين ، وعلى الخلافات السياسية فى خلافتى عثمان وعلى ، وعلى حركات الخوارج والشيعة والصعاليك ، وتقديم الرسائل إلى (جامعة لومومبا) فى البابكية والخرمية وحركة الزنج والقرامطة ، وتكييف هذا كله من وجهة نظر ماركسية .

ويتطاولون على الكتاب والسنة آخذين (ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) ، سالكين مسلك التأويل والمعنى (الباطن) ، ومحملين أفكار المعتزلة والصوفية ما ليس للمعتزلة والصوفية فى حساب ، ومن المعروف أن لكل من المعتزلة والصوفية شطحات ، فكان للماركسيين من وراء هذه الشطحات شطحات ، حتى ينفذوا إلى قلوب العامة وأنصاف المثقفين بالزيغ ، وإلى عقولهم بالضلال ، وحين ينتشر الفساد يسهل القياد .

إنهم لا يدرسون التراث إلاّ من واقع النيل منه ، والتشهير به ، لأنهم يرفضون كل ما عدا الخط الماركسى الذى يدينون له ، ويدينون به .

يرفضون (أن يبحث سكان ومفكرو بلدان تلك المجتمعات – النامية – عن نظرة جديدة لا هى اشتراكية ولا هى رأسمالية ، وعن طريق فى التقدم ، لا هو اشتراكى ولا هو رأسمالى) ص ٤٣ لأن هذا (يعنى ، أولا وقبل كل شىء ، إبعاد شعوب هذه المجتمعات عن الطريق الصحيح الممكن ، الطريق الاشتراكى ، حلال مشكلاتهم الاجتماعية القومية) ص ٤٤ .

مع أن الاشتراكية العلمية لا تؤمن بالقوميات ، لأنها تدعو إلى الأممية أو الدولة العالمية ، وقد قضت أو حاولت القضاء على القوميات ، فى إطار الاتحاد السوفيتى ، لكنها دعوة مرحلية فى الأرض العربية ، سرعان ما تأخذ طريقها إلى المسخ والقضاء على دعاة القومية ، كما هو حادث فى اليمن الجنوبى .

وهم يرون (أنه لا توجد اشتراكية غينية أو تنزانية أو عربية ، بل هناك طرق غينية وتنزانية ، وعربية ، إلى الاشتراكية ، وأن هذه الطرق ليست سوى تشعبات تنطلق من الاشتراكية العلمية) ص ٤٤ .

ومع أن هناك صراعات حادة – على مستوى الحزب – بين الماوية واللينينية ، وعلى مستوى الوطن ، بين روسيا ويوغسلافيا ورومانيا وإيطاليا ، وبين الصين وفيتنام وكمبوشيا ، بل وداخل الوطن الواحد ، كما هو الحال فى الصين وكمبوديا وأفغانستان واليمن الجنوبى .

وذلك لأن الاشتراكية ليست إلا دعوى سياسية اتخذت من المذهب الاقتصادى وسيلة إلى السلطة فلما دان الأمر للينيين أكلوا التروتسكيين ، وجاء ستالين فقضى على عشرة ملايين من مائة وعشرين ، وجاء خروشوف فحارب الستالينية ، وجاء بريجنيف فحارب الخروشوفية ، وهكذا (كلما جاءت أمة لعنت أختها) ، لأن الهدف هو تسليط الأضواء على عصابة النصف فى المائة ، تحت أى شعار من الشعارات .

فإذا قيل : (إن إقامة تحالف طبقى عالمى مع بلدان النظام الاشتراكى أصبح له فى واقع تلك البلدان أكثر من مبرر) ص ٤٥ أدركنا أهمية البلاد النامية المتخلفة للبلدان الاشتراكية المتقدمة لأن روسيا – حسب الإحصاءات العالمية – أكبر مورد للسلاح ، فهى تحل مشكلات الدول التى تدور فى فلكها ، أو التى تمد يدها إليها عن طريق السلاح فى مقابل ما تملكه الدول الفقيرة من منتجات أولية.وهى – فى الدرجة الأولى – زراعية ، بمعنى أنها تستولى على اللقمة من أفواه الجياع ، وتعطيهم أسلحة غير متطورة ، لتحارب هذه الدول بعضها بعضا ، حتى تزداد حاجتها إلى السلاح ، أو ليقتل أبناء الدولة الواحدة بعضهم بعضًا ، كما هو حادث بين اليمن الشمالى والجنوبى ، وبين أثيوبيا وأرتريا والصومال ، وكما هو حادث فى أفغانستان وكمبوديا ، وأوغنده وأنجولا والصحراء المغربية .

ولا غرو أنه ما من بلد فى أوربا وآسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية أخذ بالحل الاشتراكى إلا وعانى معاناة اقتصادية ، لا سبيل إلى تجاوزها فى الواقع القريب .

ومع هذا فإن العمل الماركسى لا يفتأ يَهِم بأن (عقد أوثق الصلات بين تلك المجتمعات وبلدان المنظومة الاشتراكية شرط مكمل لعملية التحرر القومى والتقدم الاجتماعى فيها) ص ٤٦ .

(وبالطبع ، فإن التبادل العلمى الحضارى بيننا وبين البلدان الاشتراكية والصديقة سوف يَختَزِل الكثير من الجهود أمام إنساننا العربى الجديد فى عملية استيعاب لقضايا التقدم ، نظريًّا وعمليًّا) ص ٧٩ .

مع أن الواقع المرير يقول بأن الذين يدرسون فى (جامعة لومومبا) وغيرها من الجامعات الاشتراكية لا يتلقون المعرفة ، على وفق المناهج الأوربية ، ولكن على أساس ما هو مرسوم لهذه البلاد النامية ، وفى إطار أن تظل تدور ولا تكف عن الدوران فى هذا الفلك (الاستعمارى) الجديد .

لقد التقيت فى جامعتى بغداد وعدن بكثير من المتخرجين فى المعاهد الاشتراكية ، وسمعت منهم ومن زملائهم عنهم مما يذكر المثل العربى (تسمع بالمعيدى خير من أن تراه) .

ولا شك أن فى بعض الجامعات الأوربية والأمريكية تزييفًا لشهادات أبناء البلاد النامية ، لكننا لسنا فى معرض الاختيار بين الوجه الأحمر والوجه الأزرق ، لأننا نريد أن نصدق مع أنفسنا ، فلا نلبس أقنعة الآخرين ونضيع فى مواكب الكرنفالات ، بعقول خاوية ، وبطون ضاوية .

إننا فى حاجة إلى الأخذ بمنهج البحث العلمى : ملاحظة واستقراءً وتركيبا وفرضًا وتحقُّقًا ، واقتراح حلول ، و (أن يكون الباحث قادرًا على اقتحام حقول بحث جديدة ، والتوغل فيها ، دون أن يتقيد ببعض النصوص المنهجية تقيدًا حرفيًّا ، يسبغ عليها طابع القداسة والأسطورية) ص ١٠٩ .

أجل ، دون قداسة وأسطورية ، فالدين لا يلقى أدنى ظلال على مناهج البحث ، وترك الحرية الكاملة للدارسين ، كما سبق أن تناولنا ذلك مفصلا [1] وإذا كان من أنبياء الله صانع السفينة ، وصانع الدروع السابغات ، ومسيِّر الريح ، ومبرئ الأكمه والأبرص ، ومحيي الموتى ، بإذن الله ، وإذا كان الله يأمرنا ، والأمر يحمل طابع الإلزام : انظروا فى أنفسكم ، انظروا فى ملكوت السمٰوات والأرض ، وسخر لنا الأرض والجبال والشمس والقمر والنجوم والرياح ، فنبدع - فيما سخر - ما شاء لنا وأمكن ، ولا يستوى الذين يعملون والذين لا يعملون ، ومن ثم كان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ، من المهد إلى اللحد ، دون حدود ، ولو كان فى أقصى الأرض ، ودون قيود على من جاء به ، ولو كان كافرًا .

بهذه الحرية المطلقة ، فتح الدين أمامنا كل الآفاق ، لنأكل من طيبات الرزق ، ونأخذ زينتنا عند كل مسجد ، ونعمل للدنيا كأننا نعيش أبدًا ، ونعدّ لأعدائنا ما استطعنا من قوة .

ومن ثم تتهاوى الدعاوى الباطلة التى تقول : إن (المادية تنظر إلى العالم كما هو ، دون أية إضافة غريبة ، وهذا يكون طبعًا خطوة أساسية وضرورية على طريق معرفة هذا العالم ، والمثالية تحاول إعطاءنا صورة ما عن العالم المادى ، ولكن صورة مشوهة ، فهى لا تنظر إليه كما هو ، وإنما انطلاقاً من «إضافة غريبة» عنه) ص ١٢٣ / ١٢٤ .

فإذا كانت (الإضافة الغريبة) أن الكون من خلق الله ، وأن كل شيء مقدر فى علم الله وإرادته ، فإن هذه (الإضافة الغريبة) لا تشوه صورة الكون ، ولا تحول دون العالِم (المنكِر) وعلمه ، كما لا تحول دون العالم (المؤمن) وعلمه ، بل إنها تقدم للعالِم (المؤمن القدرة النفسية على الإخلاص لعمله الذى هو هبة من

---

(١) انظر ص ٧٢ ومابعدها .

الله ، والذى هو سبيل إلى معرفة الله ، والتاريخ يؤكد أن نسبة العلماء الملحدين إلى العلماء المؤمنين لا يكاد يتجاوز النصف فى المائة . نفس نسبة الذين يعيثون الفساد فى الأرض ، إلى جانب الخيِّرين الحريصين على سلامة المجتمع ، وإن كان أثر النصف فى المائة أوضح ، لأنه أكثر إلحاحًا ، وأكثر ترويجًا ، وقُبْح الشر والخوف منه يزيد من انتشاره ، أو من انتشار الحديث عنه . . ولو أننا لجأنا إلى الوسائل البدائية لحصر المفسدين فى الأرض لما تجاوزوا الواحد فى الألف ، مع تنوع مظاهر الفساد ، ومع ذلك نقول : (ظهر الفساد فى البر والبحر) بسبب أثره البالغ على المجتمع ، ويسبب الخوف على الأموال والأنفس والثمرات .

ومن أثر الفساد وخطورته ظاهرةالتعميم التى تصاحبه ، كأن نقول : (بأن المادية تشكل فلسفة الطبقات الاجتماعية التقدمية فى التاريخ ، بينما المثالية لعبت دور فلسفة الطبقات الرجعية فى التاريخ . . وأن فلسفة ما ، حينما تتحول إلى سلاح فكرى فى أيدى طبقة اجتماعية منهارة ، تفقد قيمتها المعرفية . . وأن المثالية تمارس وظيفة أيديولوجية تقتضيها الرؤية الفكرية الأيديولوجية العامة للطبقات الطامحة إلى كبح التقدم الإنسانى) ص ١٢٤/ ١٢٥ .

على حين نجد (المثالية) – فى صورتها السامية – ممثلة فى الديانات السماوية التى عملت وتعمل من أجل رفع المعاناة عن المظلومين والمستذلين ، والتاريخ يشهد بأن أكثر التابعين الأولين لأصحاب الرسالات كانوا من المقهورين المُستعبَدين فى الأرض ، وهم الذين ضحَّوا ويضحون فى سبيل إقامة الدعوة السماوية واستمرارها .

ولو أن الديانة السماوية ظلت (سلاحًا فكريًّا فى أيدى طبقة اجتماعية) ماكان للطبقة أن تنهار ، وماكان للديانة أن (تفقد قيمتها المعرفية) .

وإذا كان (التاريخ المادى) يحدِّث بالمنجزات الحضارية الباهرة التى نهضت بها أمة عربية طال حصارها فى الصحراء ولم تنفتح أمامها الآفاق إلا بالدين ،

فحققت أبلغ تقدم علمى وصناعى وزراعى ، شقت الطرق والقنوات ، وأقامت السدود ، وشيدت المدن ، وبَنَت المدارس ودور الكتب والبيمارستانات ، ورفعت القصور ودور العبادة ، وأنشأت البساتين ، وأزهرت الآداب والفنون ، وأقامت الترسانات المسلحة برًّا وبحرًا ، وسيّرت جيوش الأمن والأمان ، باسم ربّها ، إلى أقصى مدى ، بين بحر الصين وبحر الظلمات - فأى (كبح للتقدم الإنسانى) كما يزعم هذا الواهم بكذبه ، حتى يجد من يصدقه ؟ .

يقول (لقد عبر ماركس عن فلسفته هذه بأنها « رأس » الطبقة الكادحة ، كما أن الطبقة الكادحة قلب الفلسفة ، وتحقيق الفلسفة يعنى انتصار هذه الطبقة . . فهى لم تتقوقع فى برج عاجى ، بل طرحت نفسها على أنها أداة فعّالة فى عملية تحويل المجتمع الإنسانى تحويلا علميًّا ثوريًّا) ص ١٣٤ .

ولو أننا صدقنا هذا القول ، الذى يكذبه التاريخ المادى ، كما سجله بسترناك فى (دكتور جيفاجو) وألكس تولستوى فى (درب الآلام) - لكان لنا أن نقول : إن هذا الوصف ينطبق على كل الديانات كما ينطبق على الفابية والسان سيمونية والناصرية ومبادئ حزب البعث إلى آخر هذه المحاولات الدنيوية لعلاج المشكلات الإنسانية،لكن العبرة ليست بالمناهج التى ترسم،بل بالمدى الذى تصل إليه فى تحقيقها .

ولو أننا أخذنا بشهادة بسترناك وتولستوى وهى شهادة وثائقية ، من معاصرين مؤيدين للثورة الاشتراكية ، مراقبين من قبل عيون ستالين .. لحق لنا أن ننكر على الاشتراكية أن تكون ذات صلة برأس الطبقة الكادحة أو بقلبها ، فقد مدت الثورة يدها إلى كل العصابات والخارجين على القانون ، واستخدمت كل وسائل الغدر والخيانة والتخريب والإبادة ، من أجل أن تنتصر ، وحين انتصرت اختلف مؤيدوها وتصارعوا ، وراح ضحية الصراع ملايين الأبرياء ، بالإضافة إلى عشرين مليونًا ضحت بهم الثورة على مذبحها ، إبّان الحرب الأهلية ، ولاتزال الثورة - بعد

خمسة وستين عاماً من انتصارها – تحكم البلاد حكماً إرهابياً ، ولاتزال غير قادرة على توفير لقمة الخبز ، من خلال الطوابير ، إلا عن طريق بيع أسلحة الدمار لشعوب العالم الثالث من أجل الاستيلاءعلى مقدرات حياتها ، فأى رأس وأى قلب ينهض بكل هذه المخازى ؟ .

إن بريجينيف لم يصل إلى الحكم إلاّ من خلال الإستيلاء على ثروات أذربيجان (الأرض البكر) ، كما يقول ، ومن خلال سلب هذا المجتمع الإسلامى كل مقومات حياته الروحية والمادية ، فهل هذا هو فعل (النخبة) العصابية ، أو فعل (الطبقة الكادحة) ؟ هل هذا ثمرة النزول من (البرج العاجى) أو ثمرة العيش فى الكهوف) والأوكار ؟ .

ومع ذلك يزعم الأستاذ الجامعى أن (الفلسفة المادية الجدلية) كانت (كنتيجة لتراث الإنسانية التقدمى كله ، وكنتيجة تمثلها لهذا التراث بشكل عميق) ص ١٣٦ .

إنه يزعم أن (الفلسفة المثالية الموضوعية مثلها مثل التصورات الغيبية الأسطورية ، ترفض القول بأن عالمنا يمكن تغييره لصالح الإنسان الكادح ، كذلك الفلسفة « المثالية الذاتية » تسخر من الناس الكادحين ، الطامحين إلى تحطيم بؤسهم الاجتماعى والقومى ، فهى ترى أن ليس لهذا البؤس من وجود حقيقى ، إنما الحقيقى هو « الأنا » أو الذات) ص ١٣٨ .

فمن أين جاء بهذه الأحكام ، مع أن قوام « المثالية » ، موضوعية وذاتية ، هو الإيثار ونكران الذات ؟ .

إن المثالية تقوم – فى أساسها – على الارتباط بالخالق الذى (يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر) ، وأن (المال مال الله) ، ولا مبرر لأن نبخل على المحتاجين بمال الله الذى آتانا ، ومن الواجب أن يكون فى هذا المال (حق معلوم ، للسائل والمحروم) دون منٍّ أو أذى ، فلا قيمة لصلاة (من يراءون ويمنعون الماعون) إن الذى (يدع

اليتيم ولا يحض على طعام المسكين) إنما يكذب بالدين ، لأن الصدقات فريضة من الله (للفقراء والمساكين والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله ، وابن السبيل) .

تشريع كامل ، (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد) (تنزيل من الرحمٰن الرحيم) ، وليس تشريع الانتقام لشعب يعيش فى (الجيتو) [١] يتعزى بدعوى أنه شعب الله المختار ، وأن الله ما خلق غيره من الشعوب إلاّ لخدمته ، كما خلق الحيوانات ، ومن هنا كثر عدوانه ، وكثر الاعتداء عليه ، فكان التلذذ بدعوى الاضطهاد ، وليس تشريع الانتقام لأخ قتله القيصر[٢] ، والحكم بالإعدام يلاحقه ، أو لوجود طويل بالمنفى ، محروماً من الأهل والوطن . .

ليس تشريع الحالات المرضية الطارئة ، إنما هو تشريع الرحمة والعدل ، بل الرحمة قبل العدل .

تشريع (عباد الرحمٰن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) .

تشريع (الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس) . .

تشريع الثواب والعقاب ، (كل نفس بما كسبت رهينة . . وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً) .

تشريع (الكلمة الطيبة صدقة) ، (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى) ، (ادفع بالتى هى أحسن) ، «ادفع السيئة بالحسنة تَمحُها ، وخالِق الناس بخُلُق حسن » .

---

(١) إشارة إلى أن الماركسية فكر يهودى .

(٢) إشارة إلى لينين .

ليس تشريع أفران وسراديب الإعدام ، ومن ليس معنا فهو علينا ، وإنما هو تشريع «من قال لا إله فقد عصم منى دمه وماله» ، (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) . (وتحيتهم فيها سلام) (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين ، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا ، فلهم أجرهم عند ربهم) .

تشريع (من عفا وأصلح فأجره على الله) .

تشريع شعاره (بسم الله الرحمن الرحيم) ، السلام عليكم ورحمة الله ، ومجتمعه قائم على التعاون والتضامن والتحاب ، فلا مخاصمة ، ولا مدابرة ، ولا وشاية ، ولا غيبة ، ولا نميمة ، ولا أجهزة سرية ، ولا وسائل تصنّت ، ولاأخذ بالشبهة ولا غسيل مخ ، لأنه (الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر) ، (كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضًا) ينصرُ بعضه بعضًا ، القوى ضعيف حتى يؤخذ الحق منه ، والضعيف قوى حتى يؤخذ الحق له ، والحاكمُ مُطاع ما أطاع الله ورسوله،فإذا انحرف فلا طاعة له ، وعلى المجتمع تقويمه .

هو تشريع الفطرة والطهارة والقوة ، « المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وفى كل خير» ، (قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) ، «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه» . .

فمن أين (السلبية والخنوع والتبرير الاستعبادى والحتمية الطبيعية الميكانيكية) ؟ ص ١٥٤ .

ألأن هناك إيمانا بإله خالق (يمسك السمٰوات والأرض أن تزولا) ، تكون الجبرية الغيبية الغائبة ، و (ليس هناك تطوّر) ، لأن (هناك إرغامًا مبدئيًّا على أن يسير كل شىء ضمن مسار محددة طبائعه وآفاقه) ؟ ص ١٥٣/ ١٥٤ .

وهل ينكر عاقل أن الكون يسير وفق قوانين إلٰهية ، لا تخضع للمصادفة ، ولاتنتج عن (حتمية طبيعية ميكانيكية) ، دون تدبر (وكلٌّ فى فَلَك يسبحون) ،

(لا الشمس ينبغى لها أن تدركِ القمر ، ولا الليل سابق النهار) ، (والقمر قدرناه منازل) (والشمس تجرى لمستقر لها) ؟

هل ساءل الدكتور نفسه عن نفسه ، غرائزها ومواهبها وملكاتها ؟ هل حدّث نفسه عن السر من وراء اختلاف المواهب والأشكال عند الإخوة ، واختلاف الألوان والعطور عند الأزهار ، واختلاف الطعوم والقيم الغذائية عند الثمار فى مزرعة واحدة ؟ .

هل (الحتمية الطبيعية الميكانيكية) تفرق بين الطاووس والغراب ؟ بين شجرة الليمون وشجرة البرتقال ؟ بين الضفدع والسرطان ؟ بين الحرباء والثعبان ؟ بين الأبله والحكيم ؟ .

إن الدكتور يقول : (فما لا شك فيه أن هناك ضرورة ميكانيكية تسود العالم الطبيعى) ص ١٥٥ . فمن أين كان الاختلاف مع وحدة البيئة ووحدة المؤثرات ؟

ويقول : (فالحادث الاجتماعى ، كالثورة مثلا ، يتم بالطبع حينما تتوفر شروط موضوعية معينة اقتصادية واجتماعية وتكنيكية بيد أن هذا غير كاف ، ذلك لأن الثورة بالأصل من صنع الناس الاجتماعيين ونتيجة لفعاليتهم) ص ١٥٥ .

وهذا كلام جيد حسب الظاهر ، أو حسب النظرة العامة ، لأن الثورة بعواملها الاقتصادية والاجتماعية والتكنيكية – قد يصيبها الإحباط والإحاطة بالثائرين ، لمجرد خلل أصاب ساعة قائد الثورة ، فاضطرب التوقيت ، لمجرد انقطاع الحرارة عن جهاز التليفون ، لمجرد إصابة القائد بالإسهال ، لنزوة لعبت برأس أحد الرجال فخان الأمانة ، إلى ما لا يحصى من هذه الأحداث الصغيرة غير المتوقعة . . وعند ذلك يصبح الثوار مجموعة من المجرمين ، تعلق لهم المشانق وينكل بذويهم وأهليهم ، بدل أن ترفرف لهم الأعلام وتدق الطبول ، وتقام التماثيل ،

والدكتور يعترف بأن (فى المجتمعات ، ماقبل الاشتراكية ، يتم التطور الاجتماعى فى الخط العام بالرغم من الناس الموجودين فيها) . لكنه يعلل ذلك بأنه

(لم يكن لها أن تنتج نظرية علمية ثورية خاصة بها ، قادرة على اكتشاف القوانين الأساسية لحركة التطور الاجتماعي والطبيعي) ص ١٥٦ . مع أن النظرية الماركسية كانت وليدة مجتمع رأسمالي ، وكان الظن أن تجد طريقها إلى التطبيق بين عمال المصانع الألمانية أو البريطانية فإذا بها تنمو في الأرض الروسية ، على غير ما كان يتوقع صاحب النظرية ، بمعنى أن النظرية سبقت التطبيق ، وأن المجتمع قد لا ينتج نظرية تطويره ، لأن هناك عوامل لا تكون في الحسبان تنشأ كما تنشأ الريح ، وتتحرك كما تتحرك السحب ، وتسقط الأمطار حيث لا يشتهي الزارعون .

إن الفكر الاشتراكي ليس وليد مجتمع اشتراكي ، وإنما هو وليد مجتمع طبقي ، لأنه ثمرة الإحساس بالاضطهاد ، وهذا الإحساس ينشأ فرديًّا ، ثم يتحول إلى شعور جماعي .

وقد ينشأ فكر مضاد للاشتراكية ، نتيجة قسوة وتجبر المتسلطين ، كما يحدث الآن في بولندا وفي الصين وفي الاتحاد السوفيتي ، وكما حدث في المجر وتشيكوسلوفاكيا ، ثم وأدته دبابات الجيش الأحمر .

(وفي المجتمع الاشتراكي نفسه تتحول تلك النظرية العلمية إلى اللولب الفكري الكبير المحرك والمنظم للحياة الاجتماعية والعلمية والاقتصادية والأخلاقية والجمالية) ، ص ١٥٧ . وكذلك الشأن مع أي نظرية اقتصادية تأخذ طريقها إلى التنفيذ ، مع اختلاف في الدرجة طبعاً ، لكن شتان بين نظرية مقصورة على نشاط إنساني محدد ، ودين عام شامل لكل ألوان النشاط الإنساني ، روحيًّا وماديًّا .

ولهذا كان من العبث أن نقول : (إن الجبرية الغيبية - الدين في رأيه - تؤدي بشكل رئيسي إلى سلخ الإنسان عن الواقع العياني المشخص ، المتسم بالبؤس والاغتراب وشدّه إلى ما وراء الواقع) ص ١٥٨ ، مع أن نصوص التشريع الإسلامي ، قرآنا وسُنة ، وفيما جاء عن الصحابة والتابعين والمجتهدين من العلماء - تدعو إلى العمل وتحثّ عليه ، وتنظمه مزارعة ومتاجرة ومضاربة ومؤاجرة ،

وتصنيعًا وتطبيقًا وتعليمًا ، إلى آخر ألوان النشاط الإنسانى ، حتى يتسنى الرخاء الذى يحقق التمتع بالطيبات من الرزق . . ولقد اقتضت حكمة السماء أن يكون الرسل والأنبياء من الفقراء ، ليكون إحساسهم بقسوة الحرمان حربًا على الفقر وانتصارًا للفقراء . . وهل كانت الزكاة من أركان الدين الخمس إلا لمحاربة الفقر ؟ وهل كان الصوم من أركان الدين الخمس إلا لمحاربة الفقر ؟ وفيم كان حرب المرتدين ، وقول أبى بكر : (والله لو منعونى عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه) ؟ أليس هو الزكاة التى تنفق على المحتاجين ؟ وما الهدف من قول عمر ، فى عام التضامن : (لو امتد بى الأجل ، لأخذت من فضول أموال الأغنياء ورددتها على الفقراء) ؟ ولماذا قال الإمام علىّ : (لو تمثل لى الفقر رجلاً لقتلته) ؟ وإلامَ يدعو أبو ذر الغفارى بقوله : (عجيب لمن لا يجد القوت فى بيته ، كيف لا يخرج على الناس شاهرًا سيفه) ؟

أهذا هو (الانسلاخ عن الواقع الإنسانى العيانى المشخص) ؟

أنطلق سهامنا عن يمين وشمال ، ليقال : إننا ثوريون ؟

كيف نُدين الطبقة البورجوازية الجديدة لأنها (بحاجة إلى إخضاع الطبيعة والمجتمع لحاجاتها ومطامعها الشاملة وهى تحاول تطويع العلم والفكر الفلسفى المادى لمصالحها الحيوية) ، ص ١٥٩ أليس هذا من مفاخر الثورية التقدمية ، ومن دعاويها ؟

وكيف نزعم إمكانية الصراع الطبقى فى العالم العربى (لو أن التنين الاستعمارى الرأسمالى الأوربى مَد كُلاّباته ، بالتعاون مع الإقطاع الداخلى ، للإحاطة بالبورجوازية الوليدة التعسية ، ولتفريغها من آفاقها التقدمية الممكنة) ص ١٠٩ ، مع أن الوجود الاستعمارى كان من أهم عوامل الثورة فى مصر والعراق والجزائر ، وهى ثورات نادت بالاشتراكية ، وسعت إلى تحقيقها ؟

ثم إن ما يفعله الدب الاستعمارى الاشتراكى فى دول أفريقيا وآسيا وأمريكا

اللاتينية ، وفى أوربا الشرقية أيضًا ، لا يكاد يختلف فى نتائجه عن جرائم التنين .

ألم يصل إلى سمع الذين باعوا أنفسهم للشيطان ما يجرى فى أفغانستان وجنوب اليمن وأثيوبيا وكمبوديا وبولاندا ؟

أليس من الهوان أن نمضى فى مفاضلة بين الدب والتنين ، وبلادنا سلعة يتعاورها هذا مرة وذلك أخرى، ونجد من يصفق لهذا أو لذاك ، ضالين مضللين بشعارات مزيفة ، وحقوقنا ضائعة ، وإنسانيتنا مهدرة ، ولسنا بقادرين على أن نكون للدنيا أو للدين ،لأننا نفرق بينهما أو يفرق الاستعماريون بينهما ، لينفذوا بسمومهم ، من خلال القروح والبثور التى تصيب أرواحنا وعقولنا وأجسامنا ؟

كيف يقع فى وهم عاقل أن (مسألة تجاوز التخلف الشامل فى هذا الوطن لم يعد طرحها ممكنا فى إطار الثورة البورجوازية الصناعية) ، لأن (الأيديولوجية الاشتراكية العلمية الوريثة الشرعية لكل الجوانب الإيجابية التقدمية) ؟ ص ١٦٠/ ٩٦١ .

لماذا لا يقارن السيد الدكتور بين ما صار إليه حال كل من ألمانيا الاتحادية وألمانيا الديمقراطية ، وهما شعب واحد ، خرج من الحرب منهار الاقتصاد ، مخرب البلاد ، ممزق الوطن والمواطنين ، فإذا القسم الذى ينجو من مخالب الدب يعجل بالبناء ، وينافس من ألحقوا به الهزيمة فى كل ميادين الإنتاج ، فى حين ظل القسم الآخر يرسف فى قيود الممنوعات والمحرمات ، يتطلع أبناؤه التعساء إلى يوم الخلاص ؟

لقد عشت أربعة أعوام فى عدن ، التى كانت من عوامل الازدهار التجارى بين آسيا وأفريقيا ، إبّان الحكم الاستعمارى الإنجليزى ، وكان أبناء اليمن الجنوبى يضربون فى كل الأرض ، ابتغاء الرزق فيثرون ، ويعودون إلى بلادهم ينبون ويعمرون .

فماذا حدث فى ظل الاستعمار الروسى ؟

كان أول ما فعله الروس – كما حدث فى مصر – أن استولو على الذهب فى محال بيعه ، ونقلوه إلى بلادهم ، مما أدى إلى إصدار قانون عدم بيع الذهب لغير أبناء اليمن ، ولكن (بعد خراب مالطة) !

توقّف الميناء ، أوكاد ، وأصبحت مئات المحال التجارية مغلقة ، وانتقلت التوكيلات التجارية إلى مواطن أخرى .

خليج عدن المشهور بثروته السمكية أصبح مقصوراً على الأسطول الروسى والأسطول اليابانى ، مقابل بعض المعلبات وأجهزة التكييف وعربات رجال الحزب .

الإنتاج الزراعى الذى كان يملأ الأسواق حتى الليل ، لم يعد يكفى طوابير الواقفين على أبواب أسواق الحكومة ، ومن لا يحصل على حاجته قبل العاشرة صباحًا فعليه أن يحلم بالغد . . ولا يرجع السبب إلى ازدياد عدد السكان ، لأن الحقيقة المرة تؤكد أن أكثر من نصف الشعب اليمنى فى الجنوب قد هاجر ، قبل أن يُحكم الحزب الشيوعى قبضته ، ومازال تهريب المهاجرين من عوامل إثراء سكان الحدود .

كان فى عدن وحدها – إبّان الحكم الإنجليزى – أكثر من عشر صحف ، فلم يعد بها إلاّ صحيفة أكتوبر اليومية ، وصحيفة الثورة الأسبوعية ، وتكاد الصحيفتان الهزيلتان تقتصران على بيانات الحزب .

أقيم فى اليمن الجنوبى مصنع للنسيج ، وآخر لتعليب الطماطم ، وثالث لتعليب الأسماك ، ورابع للدخان والكبريت ، والمصانع الثلاثة الأولى تنعى من بناها ، بسبب ما تحققه من خسائر ، والمصنع الوحيد الذى يحقق ربحًا هو مصنع الدخان ، لأن أكثر من يعيش على أرض الجنوب اليمنى ، من رجال ونساء وصبية يشربون الدخان والبيرة ويمضغون القات ولا يكاد الرجل يعود على بيته بأكثر من ربع دخله ، والباقى ينفق على مجالس القات ، التى حددت لها الدولة أيام الجمع

والإجازات ، واليوم السابق على الجمع والإجازات ، فازدادت شراهة الناس إلى هذا الوباء الذى يقتل النفوس ويستهلك الأموال . .

يُشرف الروس على الجيش اليمنى ، ويسيطرون على جزيرة سوقطرة ، بحيث لا يدخلها يمنى إلا بتصريح خاص ، ويشرف الألمان الشرقيون على أجهزة الأمن الداخلى ، والصينيون والكوريون والكوبيون يتسللون إلى الأجهزة الأخرى .

نسبة تعليم البنات فى الجامعة إلى البنين تصل إلى ثمانين فى المائة ، لأن الشبان يجندون بعد (الثانوية) ، فينقطع ما بينهم وبين التعليم ، أو يهربون خارج الحدود ، وينقطع ما بينهم وبين الوطن . . وفى الغد القريب تصبح أجهزة الدولة فى أيدى النساء (! !)

هذه صورة مصغرة عن البلد الاشتراكى الذى تسير عجلة الحياة فيه بمنح الكويت والإمارات العربية وليبيا ، وللأسف ، أكثر من نصف هذه المنح يمتصّه خبراء الروس والألمان الشرقيين .

فانظر إلى أى مدى صارت عروس الموانئ تمدّ يدها إلى (الرأسمالية) العربية ، لتنفق على عشاقها (الوارثين الشرعيين لكل الجوانب الإيجابية التقدمية) ! !

وإذا كان المثل العربى يقول : رمتنى بدائها وانسلت ، فإن هذا الوباء الشيوعى لا يسهل أن يغادر ضحاياه ، وإن أرمّت وبليت .

ومع هذا يذكر الدكتور (أن التقدم العاصف فى المجتمعات الرأسمالية الاستعمارية هو بالأصل تقدم فى الجانب « التكنولوجى » ، وفى العلوم الطبيعية وتطبيقاتها ، أما الجانب الاجتماعى « الإنسانى » ، والعلوم الإنسانية ، فيعانى من أزمة عميقة شاملة ، لا يمكن الخروج منها ضمن الحالة الراهنة فى تلك البلدان ، وذلك لعاملين :

١ – التطور العلمى والتكنولوجى قد قدم إمكانيات تتيح للسلطة الاستعمارية

القمعية مواجهة المواقف « غير المتوقعة » ، التى تقود إليها جماهير الكادحين بكثير أو قليل من النجاح .

٢ - التعقيد الكبير الذى دخل الحياة العامة ، وجعل من الصعوبة بمكان الكشف عن المسئول « المباشر » عن مجموع ما يحدث فى العالم الرأسمالى الاستعمارى) ص ١٦٣ .

فهل يرى (الدكتور) أن (التقدم التكنولوجى العاصف) واكب فى البلدان الاشتراكية (تقدمًا إنسانيًّا) ، وكل يوم تطالعنا الأنباء بمآسى (المنشقين) فى الاتحاد السوفيتى ، وضحايا الثورة الثقافية الماوية ، وضحايا الثورة على الثورة ، للقضاء على أنصار (عصابة الأربعة) فى الصين ؟ لقد شرد السوفيت أكثر من ثلاثة ملايين أفغانستانى ، وضحوا بنصف الشعب فى اليمن الجنوبى ، وبثلث الشعب فى أثيوبيا ، وذهب الملايين ضحية الطغيان الأحمر فى كمبوديا وفيتنام ولاوس وتيلاند والصومال وأرتريا وأنجولا ، ناهيك عما أصاب الشعوب الإسلامية التى ابتلعتها روسيا ، وما أصاب غير الشيوعيين فى المجر وتشيكوسلوفاكيا وبولندا ، فأنَّى حدث هذا التقدم الإنسانى ياترى ؟

* * *

وكما يحدث أن (البغىّ) تتفنن فى اتهام الأُخريات ، وتتلذذ باختلاق القصص والأراجيف ، وتجدّ فى ترويج دعاويها وافتراءاتها ، كذلك يفعل أصحاب الكلمة (الحمراء) مع أن الحق بيِّن ، والباطل بيِّن ، وليس ثمة اشتباه .

فهو يرى ، أو يردد ، (أن قضية الثورة مسألة معلقة وغيرواردة فى المجتمع الرأسمالى الاستعمارى المتقدم تكنولوجيًّا علميًّا . والإشكالية البدائية تتأتى من كون الطبقة الرأسمالية ترى فى انسداد آفاق التطور المستقبلى أمامها هى ، انسدادًا لآفاق التطور أمام الإنسانية جمعاء . . فهى تقاتل الجميع ، لكى يسقطوا وتبقى هى وحدها) ص ١٦٦/ ١٦٧ وكأن الاشتراكية الدولية لا تفعل هذا ! !.

وهو يرى ، أو يردد (أن ألبير كامو وجان بول سارتر أصبحا من آباء الثقافة المكافحة من أجل « الحرية » ولكن عبر « القرف » والتقزز » و «التمزق » . . لقد أصبحت الحرية تكمن فى التأكيد على « عدم جدوى » ، وبالتالى فى تقبل « الموت » بطواعية ، عن طريق « الانتحار ») ص ١٧٤ وذلك لأن الوجودية نشأت (فى العصر اليائس بعد الحرب العالمية الأولى ، مع كل شعور عدم الضمان الذى استبد آن ذاك بالإنسان ، وهى تحمل بذاتها بوضوح آثار كل هذه الهزات المخيفة) ص ١٧٠ .

فإذا كانت الوجودية ترجع إلى (نتائج التصدع التاريخى الشامل لكل عالمنا الفكرى حتى الآن) ص ١٧٠ . فقد صدقت فى التعبير عن المرحلة التى ظهرت فيها ، وكل مذهب جديد رهن بظروف جديدة ، لا تلبث أن تتغير ، ولذلك أكد سارتر (أن كل ما كتبه سابقًا ما هو إلا « بناية كسيحة » لا تشكل بالنسبة إليه المجد الحقيقى ، وما هى بالتالى إلا جنون أو بؤس فكرى) ص ١٧٥ .

ومع هذا ، فالوجودية لا تخرج عن كونها فكرًا تأمليًّا مأساويًّا ، أو قصيدة رثاء لهذا العالم الممتحن ، ولا مجال لمقارنتها بالفكر الاشتراكى الذى يضع حلولا لمشكلات اقتصادية فى الدرجة الأولى .

وهو ينكر على جارودى (أن يقول بأن مجتمعنا طبقيًّا ، أى غير متجانس اجتماعيًّا ، يستطيع أن يتبنى التعدد الفلسفى) ، مع أن كاتبنا يقول (بوجود تعدد فلسفى فى إطار منظمة سياسة ثورية ، تمثل الطبقة الاجتماعية الأكثر تقدمية فى التاريخ وهى الطبقة العاملة) ص ١٩٧ ، وذلك لأنه وأمثاله لا يؤمنون بالتعايش السلمى مع المذاهب أو المنظمات الأخرى ، لأنهم حريصون على أن يكونوا هم أصحاب البوق الواحد والحزب الواحد ، وليس وراءهم إلا الطوفان . .

وهو يرى أن (الممارسة السياسية الثورية المعبأة بالفكر الماركسى الثورى هى الجديرة بنزع البرقع الخادع عن وجه هذا الطرح الجارودى الهجين) ص ٢٠ مع أن

هذا (الجارودى) كان أحد أعمدة الحزب الشيوعى الفرنسى[1] ، لكنه يأخذ بالتسامح الليبرالى الذى (يعمل جاهدًا على رد الفلسفة الماركسية إلى واحد من التيارات العديدة فى العالم الاستعمارى) ص ١٩٨ ، ومن ثم يمكن التقارب أو التعايش ، وهذا نوع من (التحريفية) البغيضة لدى (النصيين) أتباع لينين .

وهو ينكر على ماركوز القول بأن (التقدم العلمى التقنى فى المجتمع الرأسمالى . . يرفع ويثرى الإنتاج بشكل ضخم ، بحيث يخلق رفاهًا اجتماعيًا اقتصاديًا عامًا بين الجماهير ، وبحيث يؤدى هذا الرفاه إلى شل الروح الثورية المقاومة لدى أولئك الجماهير) ، لأن (ذلك الرفاه العام ليس عامًّا فعلا ، بل نسبيًّا إلى حد كبير ، فالملايين الأربعة من العاطلين عن العمل فى الولايات المتحدة الأمريكية وعملية التسريحات العمالية ، منذ سنوات ، فى برلين الغربية وألمانيا الغربية لا يدعان مجالا للشك فى أن رفاهًا عامًا هو واقع نسبى جدًّا فى المجتمع الرأسمالى الحديث . . إن الكادح الذى كان دخله السنوى يتراوح مثلا فى حدود الـ ٣٠٠٠ ليرة ، نراه – إذا بقى محتفظًا بمكان عمله – يحصل حاليا على ٣٥٠٠ أو ٤٠٠٠ ليرة سنويًّا ، لكن الدخل السنوى للرأسمالى ، رب عمله ، أخذ بالمقابل يرتفع بشكل أسطورى) ص ٢٠٦/ ٢٠٨ .

وهذا مأخذ لا شك فيه لكنه ماثل ، بصورة أو بأخرى ، فى توزيع الدخل بين الكادحين والقياديين فى المجتمع الاشتراكى ، وكلا المجتمعين يموج بالجريمة ، غدْراً وخداعًا وقتلاً وتنكيلاً وحرمانًا من الأمان النفسى ، وهو القيمة الكبرى التى تنشدها الإنسانية فى أى مجتمع ، وعلى أى مستوى .

وهو يأخذ على المجتمع الرأسمالى أن السائدين فيه (اجتماعيًّا واقتصاديًّا وأيديولوجيًّا – كانوا يحاولون دائمًا جَعْل أيديولوجيتهم الأيديولوجية الوحيدة فى

---

(١) أسلم الفيلسوف روجيه جارودى ، ويرجى بإسلامه خير كثير.

مجتمعهم ، وإثارة وتغذية اليقين بأنها أيديولوجية الإنسان عموماً فى كل زمن وبقعة ، هنا بالضبط يتبين زيف أيديولوجيتهم) ص ٢١٥ ، مع أن المجتمع الرأسمالى يقوم على تعدد الأحزاب ، ويعترف بحكومة الظل للحزب المعارض ، ويسمح بتشكيل حزب شيوعى ، له صحفه وممثلوه فى المؤسسات الديمقراطية المختلفة ، على حين يقوم المجتمع الاشتراكى على الحزب الواحد وكل شىء لهذا الحزب الواحد (الطبقة الوحيدة التى تستطيع ترسيخ سيطرتها مكان طبقة أخرى سائدة من خلال عملية واعية مخططة) ص ٢٢١ .

* * *

ويمضى السيد الدكتور فى إعادة تشكيل هذه الدعاوى من خلال قراءاته المتنوعة ، مركّزاً على الجانب السياسى مما يخرج على نطاق الخط الذى رسمناه لهذا التناول عن (التراث) .

من التراث إلى الثورة . .

٤ حول نظرية مقترحة فى التراث العربى

هذا المشروع . .

هو (مشروع عمرى العلمى)[١] (مشروع رؤية جديدة للفكر العربى ، من العصر الجاهلى حتى المرحلة المعاصرة)[٢] .

دعا إليه أن (رهطًا من المفكرين والباحثين ، وكذلك بعض السياسيين والعاملين فى حقل السياسة الثقافية ، يثيرون فى المرحلة الراهنة قضية التراث عمومًا ، والتراث العربى على وجه خاص . ملىء بكثير من المطامح والحماسة والتوقعات المشروعة ، ولكن فى معظم الأحيان ، بقليل من الخصوبة والعمق فى البحث العلمى ، وبضحالة فى الاستبصار والمسئولية السياسية والاجتماعية) ص ٥ تلتقى فى ذلك (المحاولات التى تطرح نفسها خطأ باسم المنهجية الجدلية المادية التاريخية ، فى منحاها الجوهرى ، « بالنزعة السلفية »الدينية الوثوقية ، التى تقوم كذلك على إخضاع التراث لمصالح معينة ، على نحو نفعى تعسفى مُبْتَذَل) هامش ص ٦ ،

وذلك بسبب أنهم لا يتعاملون مع (الحقيقة فى البحث التراث ، كما فى البحث العلمى عمومًا) أى على أساس كونها (حقيقة ، ليس لأنها نافعة ، وإنما هى على العكس من ذلك نافعة لأنها حقيقة) ص ٦ .

---

(١) الغلاف .

(٢) العنوان .

و (إنه من المفارقة بمكان أن نكتب فى قضايا تراثية ، بل وأن نتنطّع لاقتراح نظرية فى التراث العربى الفكرى ، دون أن نطرح وجهات النظر الرئيسية فى هذا التراث ، من داخله ومن خارجه ، أى السالفة أوالمعاصرة أولا ودون أن نحيط بها على نحو عميق ، من خلال تلك النظرية التراثية ، ثانياً ، ودون أن نقوم بذلك كله عَبْر تمثُّل عيانى عميق لقضايا التراث العربى الفكرى نفسه ، ثالثًا) ص ٨ .

على أن يتم (طرح النظرية التراثية المقترحة فى نطاق الاحتياجات الذاتية الحيوية ، الاجتماعية الحضارية العامة ، والنظرية العلمية للواقع العربى الراهن ، أولا ، وفى نطاق كون هذا الأخير إحدى حلقات الواقع الإنسانى العالمى الراهن ، ثانيًا) ص ٩ (على أساس هذا الفهم للأمور ، يصبح « مشروع الرؤية الجديدة » مشروطًا بمقتضيات وآفاق المرحلة الراهنة التى يمر فيها الوطن العربى ، تلك التى تتحدد ، فى نظرنا ، بكونها مرحلة انتقال معقدة ومركبة من مجتمع ما قبل الإقطاعى ، وإقطاعى بورجوازى هجين ، ومبعثر قوميًا إلى مجتمع اشتراكى موحد قوميًّا) ص ١٦ .

وإذا كنا بصدد (دليل عمل منهجى عام فى البحث التراث) فإن من واجبنا أن نعلم (أن المنهجية الجدلية التاريخية والتراثية هى المؤهلة ، اجتماعيًّا ومعرفيًّا ، لقيادة البحث فى وجهات النظر تلك ، والوصول إلى موقف علمى دقيق من التراث والتاريخ العربى والفكرى) ص ٢٧ . وذلك من منطلق (أن الباحث المؤرخ والتراثى الذى يكتب حول وقائع حدثت قبله ويقومها تراثيًّا ، يفعل ذلك فى ضوء عصره هو ، بالرغم من أنه يبقى مطالبًا بتقديمها من خلال عصرها هى فى حال التعرض لها تاريخيًّا ، ولكن هذا التعرض يظل – فى التحليل الأخير – مشروطًا بمستوى أداة البحث العلمى التى بين يديه أولا ، وبأفقه المعرفى والأيديولوجى ثانيًا ، بحيث يغدو القول ممكنًا بأن هذين العنصرين يمثلان ، على نحو متوسط ، الحصيلة الحضارية العامة لعصر ذلك الباحث) ص ٣١/ ٣٢ .

ومن هنا يكون الاختلاف بين الباحثين ، إذ تتحكم آفاقهم المعرفية واتجاهاتهم الأيديولوجية فى توجيه البحث العلمى ، مما يدفع إلى إلباس التاريخ القديم مصطلحات حديثة ، أفرزتها ضرورات التطور الحديث ، ومن ثم يتحرك التاريخ القديم بحركة التاريخ الحديث ، مع أن لكل عوامله وظواهره التى تتناسب مع طبيعة عصره .

ولعل الصواب أن نتناول التراث من خلال بيئته المادية والمعنوية ، على أساس المنهج التاريخى دون أن نقع تحت تأثير الأيديولوجيات المعاصرة حتى تكون أقرب إلى الحقيقة العلمية ، ثم تكون المرحلة الثانية فى توظيف هذه الحقيقة العلمية فى إطار أدبى أو فنى لأهداف سياسية أو اجتماعية .

أما أن نمسك بالبابكية مثلا ، فنحرك أحداثها بحركة الاشتراكية المعاصرة ، فإننا سنبالغ فى استخدام الظلال والأضواء ، بحيث نبرز خافيًا ، ونجسم دقيقًا ، وندقق جسيمًا ، ونعيد تشكيل الأحداث ، وكأننا نضع قصة من إبداعنا ، وما أظن هذا يخضع للقواعد التى وضعها ابن خلدون وأكبرها ماركس ولينين ، من أنه (إذا اعتمد فى الأخبار « على مجرد النقل ، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق) ص ٣٤ .

فإذا كان (الصدق) هدفًا ، والحقيقة غاية ، أمكننا أن نعيش واقع التاريخ ، وأن نستعيد (التراث) ، وقد بعثنا فيه الحياة ، فيحيا فينا ونحيا فيه ، يحيا فينا فكرًا وقيمًا وبنايات إنسانية ، ونحيا فيه حين نرى صورتنا فى مرآته ، فتلتقى همومنا بهمومه ، ومعاركنا بمعاركه ، وانتصاراتنا بانتصاراته ، ويصبح زادًا وسمادًا ، دريئة وعمادًا .

وليس معنى هذا أن جملة تاريخنا وتراثنا مجموعة إنجازات ، وثمار حضارة

إسلامية ذات طبيعة واحدة ، ومستوى واحد ، لأن هذا يخالف مجرى الحياة الإنسانية ، فى أى مكان ، وفى أى زمان .

لنكن على يقين من أن مسار الحياة العربية الإسلامية مرّ بتعاريج وعقد ونتوءات ، وأن مسار الحياة العربية الإسلامية عملت فيه أياد غير عربية وغير إسلامية . . لكن فى استطاعتنا – ونحن نتحرى (الصدق) – أن نتبين مالنا وما علينا ، وأن نستفيد من مزالقنا ومن معارجنا ، دون أن نقع فى حُبالة الوهم ، أو حُبالة الغرور ، ودون أن نصبح دُمىً على مسرح العرائس ، تحركنا خيوط الآخرين ، وننطق بأصوات لا نملكها ، ونعبر عن أفكار لا ندركها .

يقول السيد الدكتور (إن طبيعة التاريخ ذاك روحية دينية ، لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقات الإنسانية المادية والروحية ، إلا بمقدار ما يخدمها ويكرّس هيمنتها ، بصفتها مصدر الوجود والحقيقة) .

(إن المراحل التاريخية التالية على الرسالة المحمدية لا تشكل شيئًا يتضمن فى ذاته اعتبارًا ، إلاّ بمقدار ما يتطابق مع مرحلة هذه الرسالة) .

إنها (تقترب وتمتزج بالأسطورة المطلقة النهائية ، والهائمة فوق التاريخ ، بمقدار ما تحقق ابتعادًا عن التاريخ العيانى واعتلاء عليه) ص ٤٢ .

مثل هذا التقويم لا يمكن أن يخضع لمنهج علمى ، لأنه – كما يقولون – يمثّل (صوت سيده) ، مجرد كلمات أريد بها أن تُحدِث فرقعات غوغائية . . وإلا فما معنى أن (المراحل التاريخية التالية على الرسالة المحمدية) امتزجت (بالأسطورة المطلقة النهائية الهائمة فوق التاريخ) ، وأن طبيعة التاريخ الإسلامى (لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقات الإنسانية المادية والروحية إلا بمقدار ما يخدمها ويكرس هيمنتها) ؟ !

إن أحدًا لا يمكن أن ينكر أن كل معتقد إنما هو فكر وتطبيق ، وطبيعة (التطبيق) تخضع لمؤثرات كثيرة لا تجعله يتحرك مع (الفكر) على مستوى

واحد . . ولو أننا افترضنا أن حركة المجتمع ، سياسيًّا واقتصاديًّا ، تتحرك بحركة الدين ، فإن معتقد الشيوعيين أن الفكر الاشتراكى يستقطب كل ألوان النشاط الإنسانى ، وأن مسار التطور الاجتماعى ينتهى إلى الحتمية الاشتراكية ويقف عندها .

لكن الحقيقة الإنسانية والمسار التاريخى لا يؤيدان هذا الزعم ، بدليل ما يجرى الآن على الساحة الاشتراكية ، ولم يعد للقوات العسكرية الشيوعية عمل يختلف عن عمل القوات العسكرية الرأسمالية ، وأصبح الاستعمار فى عباءة حمراء لا يختلف عنه فى عباءة زرقاء .

هذه حقيقة تعلن عنها مواقع كثيرة فى كل مكان .

وحقيقة أخرى ، أن التاريخ الإنسانى العام – فى تصور المؤرخين قاطبة – كان يتحرك بحركة القادة والحكام ، وأن العلاقات الإنسانية كانت تدون فى كتب التشريع والحكمة والأدب والنوادر والحكايات والرحلات ، وكانت تتناول – على سبيل الاستطراد – فى تاريخ رجال السياسة والحرب والأدب والحديث والطب ، إلى آخر هذه المجالات العلمية والفنية ، فلما علا صوت الجماهير ، وأصبح للخارجين على السلطان تأثير على حركة التاريخ ، تطورت النظرة فى تناول هذا العلم .

ولا مجال لإنكار أن تحرك الجماهير كان بحركة قادة ذوى مواهب ومطامع ، تخضع مصائرهم للانتصارات والهزائم ، شأنهم شأن سواهم من القادة ، فإذا انتصروا كُلّلوا بأكاليل الغار ، وإذا انهزموا عُلّقوا فى المشانق .

والحقيقة الكبرى أن الدين الإسلامى لم يكن شعائر وطقوسًا روحية ، بقدر ما هو تشريع وقيم عملية ، تتناول كل شئون الحياة ، سلمًا وحربًا ، جدًّا ولهوًا ، سرًّا وعلانية ، أفرادًا وجماعات .

كما أن الدين الإسلامى لم يغلق المجتمع الإسلامى على المسلمين ، ولم يوقف تشريعه على العلاقات بين المسلمين .

وإذا كان التاريخ الإسلامى قد تحرك بحركة الإسلام ، فإن حركته الإنسانية كانت أوسع مدى وأجلى مظهرًا ، وأعمق أثرًا .

ثم إن المسلمين — منذ عهد الفتوحات — صارت تحكمهم طبيعة التوسع فى بيئات غير عربية وغير إسلامية ، وصارت تتحكم فى مجتمعهم عوامل كثيرة ، ومكتسبات حضارية لم يكن لهم بها عهد .

ولم يكن للمسلمين قانون يأخذ بالظنة ، ويعاقب على الهمسة .

كان مجتمعًا يموج بكل الأفكار ، ويتسع لكل الخلافات .

ولو أنه التزم بالتعاليم الإسلامية لظل المد الإسلامى يأخذ طريقه حتى اليوم ، ولما كان للحركات المشبوهة وغير المشبوهة أن تنبت فيه ، لأنه كان سيتحرك بحركة هذه التعاليم ، ومن ثم فالبنيان يشد بعضه بعضًا ، على أساس التكامل والتضامن والتعاون ، وفى إطار عباد الرحمن التوابين المتطهرين ، (الذين يمشون على الأرض هَوْنا ، وإذا خاطَبهم الجاهلون قالوا سلامًا) ، أمّا وقد تحرك المجتمع بحركة (الإنسانية) ، واتسع لأمثال ابن الراوندى وابن نِجْرلةوطيب تيزينى ، فإن من الخطأ أن نحاسب القيم الإسلامية بحساب هذا المجتمع .

بين العقل والنقل . .

يعلق الدكتور على قول مالك بن أنس : (لا يصلح أمر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها) بأن (هذا « الأول » سوف يبقى دائمًا وأبدًا كذلك ، إلى درجة أن الحديث عن تجاوزه و « تخطيه » يتحول إلى نوع من البدعة ، التى يجب على الأوفياء لذلك الأول أن يرفضوها ويدينوها) ص ٤٦ .

وهو يقرر حقيقة ، وإنْ كان يقدمها فى معرض الإدانة متجاهلا أن الذين يجتهدون فى تفسير الأفكار الماركسية اللينينية يُتهمون (بالتحريف) ، ومن ثم يطاردون ، وتعلق لهم المشانق .

فإذا كان (تجاوز) الشرع و (تخطيه) يتحول إلى نوع من البدعة ، فهذا أهون ما يجب على الأوفياء لذلك الدّين ، لكن هؤلاء الأوفياء — فى مواجهة هؤلاء المتجاوزين — ملتزمون بسماحة الإسلام ، التى قوامها : (من قال لا إله إلاّ الله ، فقد عصم منى دمه وماله) و (ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن) .

ومالك بن أنس من التابعين الذين صحبوا صحابة رسول الله ، وجمع زمانه بين صلاح حال الرعية بالدين ، وفساد حال الرعية بالدنيا ، ومن ثَم كان ينطق بمنطق الشرع ، وبمنطق التجربة الحية التى عاشها . . والدكتور نفسه لا يستطيع أن ينكر صلاح الحياة بالدين الإسلامى الذى طهر نفوس القوم فطهُرت أحوالهم ، واستقامت دنياهم ، ودانت لهم الإمبراطوريات ، فإذا كان تطلّع إلى صلاح حال الناس بالدين مرة أخرى ، — وليس من النصوص الدينية ما يقف فى وجه التطور — فإن هذا التطلع لا يُعدّ (رِدّة) ، ولا يُدان بالرجعية ، أو التقليدية ، أو النصيّة ، لأنه العود إلى الصواب ، وليس الاستمرار فى الخطأ دلالة وعى ، وليس البحث فى جيوب الآخرين ، وبين أيدينا خير الدساتير — مظنة رشاد .

لقد كتب ابن رشد (أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك فى الملة ، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ، ليس يُعتبر فى صحة التزكية بها كونُها آلة المشارك لنا فى الملك أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة) ص ٤٩ .

وهذا القول لا يمثل تقدمية خارجة على الخط الإسلامى ، بل يمثل قاعدة إسلامية تأمر بطلب العلم ولو كان فى الصين الكونفشيوسية ، وتأمر بطلب الحق من كل من جاء به ولو كان كافرًا ، قاعدة لم تقيد العلم بمكان ولا بكائن ، ولم تلوّن العلم بلون أحمر أو أزرق ، لأن العلم حقيقة طبيعية أو إنسانية ، مادية أو روحية ، وأى مظهر من مظاهر العلم يمثل صحة عقلية ، ويزيد فى دائرة الإدراك ، ولهذا

كانت (آية) العلم ، ووسيلته القلم أول ما نزل به القرآن الكريم ، لأن العلم بالكون وبالناس يوصّل إلى الله ، ويزيد من خشيته

وحديث القرآن عن العلم غير مقيد بقيد ، أو مخصص بخاصة ، فالله (الذى عَلَّم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم) لأنه (لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ، ولأنه (إنما يخشى الله من عباده العلماء).

وحديث الرسول عن العلم لم يتجاوز سبيل القرآن ، (تعلَّموا العلم وعلِّموه الناس) ، (اطلبوا العلم من المهد إلى الحد) ، (من خرج فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع).

هكذا صار طلب العلم فريضة دينية من مات فى أدائها مات شهيداً . .

وكانت الدعوة إلى تعلّم اللغات غير العربية ، واللغات أبواب المعارف ، والمعارف تقى الشرور ، ومن ثم كان (مَنْ تعلَّم لغة قوم أمِنَ شَرَّهُم) وكان مُعاذ بن جبل يسأل عن الشر ليجتنبه ، على حين كان الآخرون يسألون عن الخير .

والدارس للفِرَق الإسلامية يعرف حرص المسلمين على علم ما عند أعداء الإسلام ، وكانت تعقد المجالس والمناظرات لمجاملة هؤلاء الأعداء .

إذن ، فلم يكن ابن رشد مستكشفًا جديدًا ، ولم يكن إلاّ قلماً إسلاميًّا رشيدًا ، فإذا جاء من يزعم أهمية مبدئية (لوجهة نظر ابن رشد التراثية هذه فى البحث العلمى التاريخى والتراثى المعاصر المتوجه نحو الكشف عن «جسور» بين الجدلية المادية التاريخية والتراثية من طرف ، والتراث العربى الفكرى التقدمى من طرف آخر) ص ٥١ . فإنه يعلن عن جهله بالخط الإسلامى أولا ، ويعلن عن أن التراث الإسلامى يملك من المضامين والمعطيات ما فيه كل الغناء .

ولكن الأستاذ الجامعى الذى يصف هذا الأفق الإسلامى الواسع بأنه (ينطوى على تناقض ذاتى) ص ٥١ ، يريد أن يلوى ذراع ابن رشد (انطلاقا من حرصه العميق على جعل «العقل» الإنسانى الحكَم الفصل فى مسائل الوجود عمومًا) ،

ويزعم أنه (يتحدى الدين فى واحد من أخطر الأمور التى يقوم عليها ، وهو ضرورة وجود « النبى ») ، ويضيف أنه (من أجل تدعيم هذا الموقف يجد ابن طفيل نفسه مدعوًّا لأن يأخذ موقفًا « عدميًّا » من التراث ، حين يرى عبر سياق قصته الشهيرة « حىّ بن يقظان » أن الإنسان قادرعلى الوصول إلى الحقائق القصوى ، حين يستخدم عقله على نحو دقيق) ويشيد بهذا الموقف على أساس أنه (طموح مشروع فى حينه ، فى التصدى للهيمنة الأيديولوجية الإقطاعية التى تجسدت فى صيغة النصّيّة الدينيةالوثوقية) ص ٥٣ .

هكذا يحاول الدكتور أن يوهم قراءه أن الدين يخالف العقل ، متجاهلاً أنَّ الدين الإسلامى دين الفطرة (فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيّم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون) أن الدين غريزة ، لا كما يقول علماء النفس ، بل كما صور الله سبحانه فى قوله : (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى) فلو خُلِّى بين المرء وربه ما احتاج إلى دليل ، ولكنها صوارف الحياة وشواغل الغرائز الدنيا ، فكانت الحاجة إلى الرسل مبشرين ومنذرين وهادين إلى سواء السبيل .

ولقد أكبر القرآن من شأن العقل فى قصّة إيمان إبراهيم ، عليه السلام ، وفى مطالبتنا بالنظر فى ملكوت السمٰوات والأرض ، وفى أنفسنا وفى آثار السابقين لنهتدى ، وابن طفيل إنما يقيم الحجة على الضالين ، بأنهم لا عذر لهم ، إذا لم يؤمنوا ، وإن لم يَأْتهم رسول ، فكيف وقد جاءتهم الرسل ، وفى رءوسهم عقول ؟

ولقد سبق أن تناولنا هذه القضية فى معرض ما قدم الدكتور فى كتابيه السابقين وبينا أن الاجتهادات العقلية السليمة توصل إلى الله ، سبحانه ، وأن كل ما كتب الفلاسفة منذ طاليس إلى أرسطو إبّان الوثنية اليونانية إنما كان يتحدث عن حركة الكون عن طريق محرك من خارجه ، وأن كل ما كتب الفلاسفة الإسلاميون من الكندى إلى ابن رشد إنما يدعمون النقل بالعقل ، ويقيمون الحجة على (أولئك

الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ، مثلهم كمثل الذى استوقد نارًا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظُلمات لا يبصرون ، صمٌّ بكمٌ عمىٌ فهم لا يرجعون) .

الشعوبية :

خاطب الله سبحانه المؤمنين بقوله : (كنتم خير أُمّة أُخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله) ، فشَرط الخيرية بالإيمان والسلوك القويم ، ولم يخصّها بجنس ، لأن الدعوة للناس كافة ، ولا فضل لعربى على عجمى إلاّ بالتقوى ، (إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم) . .

لكن الدكتور– فى سبيل البحث عن مبرر للشعوبية– زعم أن هناك مبدأ (العرب خير أمة) ، وأن معاوية بن أبى سفيان قال مخاطبًا العرب : (إنّ الله اختاركم من الناس وصفاكم من الأمم ، كما تصفى الفضة البيضاء من خَبَثها) ص ٥٨ ولم يكن معاوية يخاطب إلاّ المسلمين وإنْ كانوا عربًا .

وإذا كان قد نسب إلى عمر قوله : (العرب قادة الإسلام) فهو يحدث عن حقيقة المرحلة فى فجر الإسلام ، لا أن العرب سيظلون قادة على الدوام .

ولقد دخل الإسلام من هم غير العرب – فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم – وزاد دخولهم فى عهد أبى بكر وعمر ، وكان لكثير منهم دور قيادى فى مجالات مختلفة .

ونحن نعلم أن الرسول الكريم أقر (باذان) الفارسى على حكم اليمن ، بعد دخوله فى الإسلام ، تأليفًا له ، واستعانة بخبرته ، ومع هذا فالشيوعيون أنكروا هذا الفعل ، وزعموا أن الرسول اعترف بالاستعمار الفارسى .

وتدوين الدواوين فى عهد عمر اعتمد على الخبرة الفارسية .

ولا شك فى أن الطب والزراعة والصناعة والبناء نهضت فى المجتمع الأموى بأيدٍ فارسية ورومية وهندية .

وسالم مولى هشام ، وعبد الحميد الكاتب ، وعبد الله بن المقفع أشرفوا على ديوان الرسائل فى عهد بنى أمية ، وهو أشبه بوزارة الإعلام فى عهدنا ، بالإضافة إلى عمل وزارة الخارجية ، وخطورته فى أنه مطلع على أسرار الدولة .

وإذا كان الأمويون ذوى نخوة عربية ، فإنهم لم يكونوا متعصبين ضد غير العرب .

ثم إن الحكم الأموى قام على كواهل أهل الثقة والخبرة ، بسبب الخلافات التى قامت بينهم وبين العلويين والزبيريين والخوارج وغيرهم من المنشقين ، ولا شك فى أن عناصر من الفرس وغيرهم من الشعوب الإسلامية أيدت أعداء الأمويين ، فصاحب السلطان – وإن عدل – مكروه ، لأن الطامعين فى السلطة والحاقدين على الحاكمين يروجون ضدهم الشائعات ، ويفترون عليهم بالباطل ،والجماهير الكادحة المعانية تجد فى اتهام ذوى السلطان وانتقاص قدرهم ما يعزّيهم ، ويخفف من عذاباتهم .

لهذا كان شعار (أهل التسوية) قولة حق أُرِيد بها باطل ، وما أكثر الشعارات التى تتحدث عن القيم الإنسانية العالية ،من الحق والخير والعدالة والمساواة والحرية ، فإذا ملك أصحاب هذه الشعارات كانوا أشد قسوة وأعنف سلوكًا .

والمعروف أن الجماهير لا تطمع فى مراكز السلطة ، لأنها غير مهيأة لذلك ، ولأن السلطة لا تقوم إلاّ بأفراد ذوى طبيعة خاصة ، قد يكون منهم قادة الجيوش ، كما يكون منهم قادة اللصوص ، وفى السلطة يلتقى الطبيب والجزار ، والطيب والخبيث ، وقد يُحرز الأشرار انتصارًا بين الجماهير ، لأنهم يجيدون اللعبة . . لهذا لا ينبغى أن نربط « الشعوبية » بالجماهير الفارسية ، بل بذوى المصالح المشتركة .

(إن سقوط الدولة الأموية التى كانت تمثّل البناء السياسى الإدارى الفوقى للعلاقات الإنتاجية الإقطاعية ، والتى ساهم فى إسقاطها – بشكل خاص – إقطاعيو وعقاريو ومرابو الشعب الفارسى والتركى ، كان إيذانًا ببدء مشاركة هؤلاء فى بناء الدولة العباسية العتيدة) ص ٦٠ .

هذه حقيقة أسيئت صياغتها حتى تخدم أهدافًا اشتراكية .

فقد كان هناك صراع بين الأمويين والهاشميين ، فوقف إلى جوانب الهاشميين كل أعداء السلطان ، سواء أكانوا من الموتورين ، أصحاب السلطان السابق من الفرس وغيرهم ، أم كانوا من ذوى المطامع والانتهازيين الذى يركبون ظهر الموج ، وكل هؤلاء يعملون على تحريك الجماهير ، عن طريق الشعارات والادعاءات التى تثير الغرائز وتلهب الشهوات ، ومن هنا كان قول ابن قتيبة : (إن الذين اعتنقوا الشعوبية هم السِّفلة والحشوة وأوباش النَّبط وأبناء أكرة القرى) ص ٦١ .

لأن المحركين يعملون فى الخفاء ، ويظهر على السطح أولئك المغرَّر بهم . . ومن ثم ينزل العقاب بالذيول من دون الرءوس ، وهذا ما يفسر قول الحجاج إلى عامله بالبصرة (إذا أتاك كتابى ، فانف مَنْ قبلك من النَّبط فإنهم مفسدة للدين والدنيا) ص ٦١ ومن يعرف أن البصرة كانت مسرحًا لحركات الخوارج والزنج والقرامطة يدرك صواب نظرة الحجاج ، ، ذلك لفقد التجانس بين سكان هذه المدينة وما حولها ، وللظروف الصعبة التى كان يعيش فيها الذين يعملون فى الأهوار ، فى أرض سبخة وجو حار مشبع بالرطوبة والبعوض والذباب ، ولأن ذوى المآرب السياسية كانوا أقدر على إثارة النبط والسودان الذين كانوا يعملون فى فلاحة الأهوار ، كما كانوا قادرين على إثارة القاعدة الشعبية من العرب .

ومما لا شك فيه أن كثيرين من العرب خرجوا على بنى أمية فى صفوف العلويين والزبيريين والخوارج ، وتحت قيادة خالد القسرى وعبد الرحمن بن الأشعث ، وبعضهم لجأ إلى التصعلك وخرج ينال حقه بسيفه .

وكل هذا كان تحركًا طبيعيًّا ، يحدث مثله – على مدى التاريخ الإنسانى – فى كل البيئات الاجتماعية والسياسية دون حاجة إلى أن نلبس الماضى ملابس عصرية ، ودون حاجة إلى تكييف هذه الأحداث تكييفًا ماركسيًّا .

وليس بدعًا أن تنشط أقلام تؤيد هذا الجانب أو ذاك ، وبخاصة إذا وجدت هذه الأقلام من يحميها أو يعزيها ، أو يغرر بها .

ولقد كان – إبّان الحكم الأموى – شعراء وخطباء يؤيدون الزبيريين أو الشيعة أو الخوارج أو حركة خالد القسرى أو ابن الأشعث ، وكان من الصعاليك شعراءيبررون مواقفهم .

فإذا كانت حركة العباسيين ، وشارك الفرس فى انتصارها ، ظهرت أقلام تطعن على العرب ، وأخرى تبين فضل العرب ، لكن هذه الأقلام لم تكن لتعبّر عن القاعدة الجماهيرية الإسلامية . التى تمتد ما بين الصين والمحيط الأطلسى . . فالتاريخ لا يكاد يذكر من يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة ومن ثم لا ينبغى أن نجسم ما كان يحدث ، فنزيف التاريخ ، لمجرد أننا نبحث عن جذور للاشتراكية ضاربة فى أعماق التراث العربى الإسلامى .

الحركة الثقافية :

يقول الدكتور (إن ذلك الهجوم الشعوبى الإقطاعى على العنصر العربى قد لقى بطبيعة الحال ردود فعل متعددة من العرب ، تركزت فى الدفاع عن الثقافة العربية عمومًا ، تلك الثقافة التى التحمت فى تلك المرحلة بالمنظومة الإسلامية الدينية والاجتماعية واللغوية والفكرية) ص ٦٢ .

(إن الإصرار على ذلك الموقف من اللغة العربية الذى وجه ضد الشعوبيين أدى إلى البحث عن موقع الشعر العربى الجاهلى ، والدفاع عن هذا الأخير) ص ٦٢ .

ومما يعرفه تلاميذ المدارس أن الحركة الثقافية بدأت مع نزول القرآن الكريم فى

صورة من التعاليم الدينية مصحوبة برواية الشعر (ديوان العرب) ، وكان ابن عباس يجلس للشعر فى مسجد الرسول ، كما يجلس للتفسير والفتيا . . فلما كان عهد التدوين نشط المسلمون – عربًا وغير عرب – فى تسجيل التراث الفكرى ، شعرًا وأخبارًا ، ونوادر ، إلى جوار حديث رسول الله ، وقراءات القرآن ، وبيان أسباب النزول ، وشرح غريب القرآن وغريب الحديث وتدوين أصول التشريع والبلاغة والنحو والتاريخ ، كل ذلك خدمة للنصّ القرآنى ، وللدين الإسلامى . . وكان من حامت حولهم الشبهات من غير العرب أكثر المسهمين فى هذه المجالات أمثال أبى عبيد وحماد الراوية وخلف الأحمر .

ولم يكن ما نسب إلى حمّاد الراوية وخلف الأحمر (من انتحال) الشعر الجاهلى ثمرة شعوبية بقدر ما كان وسيلة كسب وإثبات مهارة .

وإذا كان معظم ما حفظ التاريخ من الشعر الجاهلى أسهم فى جمعه هؤلاء الذين نبالغ فى اتهامهم ، كان علينا أن نعرف أن مرد هذا الاتهام إلى المنافسة التى كانت قائمة بين العلماء ، وبخاصة بين علماء البصرة والكوفة ، وقديمًا قيل عن هذا التنافس لضراوته إنه (كتغاير التيوس فى الزريبة) .

ومع هذا ، فالدكتور يزعم أن (الإقطاع العربى قد نجح فى إكساب صراعه مع إقطاع الشعوب الأخرى المنطوية تحت إطار الدولة المركزية ، صفة الصراع بين العرب عمومًا ، واللاعرب عمومًا ، بين اللغة العربية واللغات غير العربية) ص ٦٣ .

على حين اقتصر وجود اللغات غير العربية على الدواوين قبل عهد عبد الملك بن مروان [1] وعلى أسماء أدوات الحضارة التى دخلت المجتمع الجديد . وعلى بعض العبارات فى ألسنة الجوارى ، وفى المجتمعات الخاصة المحددة ، أشبه بما يجرى فى

---

(١) يلاحظ أن الذى قام بتعريب الدواوين فارسى ، يسمى زاذان فروخ الأعور .

مجتمعاتنا العربية حتى اليوم . . لكن المثقفين – على مستوى الشعوب الإسلامية – كانوا يفكرون بلسان العرب والقرآن ، حتى أعداء الإسلام فيهم .

ولم يعد المثقفون الفرس إلى لغتهم يؤلفون بها إلا فى وقت متأخر من الدولة العباسية ، بعد أن تمزقت الدولة إلى دويلات ، فمن أين للدكتور هذا الصراع بين العربية واللاعربية ، وقد كان حظ الفارسية مقصورًا على الترجمة منها إلى العربية ، وكان ابن قتيبة ، كما كان ابن المقفع ، من المروجين للفكر الفارسى .

ومن الخطأ الباغى أن نعلل لظهور الزندقة ، على أنها مظهر شعوبى ، وأن (الإسلام نشأ فى نطاق عربى ، مما جعل العرب ينظر إليهم متصلين بالإسلام أوثق وأشد اتصال ، إلى درجة بدا فيها هذا الأخير قد تحول إلى الوعى الذاتى والدينى والاجتماعى والسياسى والأخلاقى للعرب ، وبذلك أخذت الدعوة إلى دين آخر تظهر على أنها مناوئة للإسلام والعرب فى آنٍ واحد) ص ٦٤ .

تعليل يوحى بأن غير العرب كانوا زنادقة أو كانوا يبطنون المانوية ويظهرون الإسلام ، مع أن معظم المؤلفين والمصنفين فى الإسلام – تفسيرًا وحديثًا وتشريعًا وتأريخًا وأدبًا ولغة ونحوًا وفلسفة وعلومًا متنوعة – كانوا من غيرالعرب ، أو على الأصح كانت جذورهم غير عربية ، وكان للبيئة العربية الإسلامية فضل إنجابهم .. ثم إن العرب لم يكونوا جميعًا أهل طهارة ونقاء ، بل كانوا مشاركين فى كل ما راج فى هذا المجتمع الكبير . ويلاحظ أن أكثر الذين اتهموا بالزندقة فى المجتمع العباسى – على سعته – كانوا قلة من أصحاب الكلمة ، الذين لعبوا أدوارًا سياسية ، كابن المقفع ، أو كانوا عامل فساد اجتماعى ، كبشار . . وكان الاتهام بالزندقة مجرد وسيلة للخلاص منهم .

فإذا قال الجاحظ ، وهو من ألد أعداء الشعوبية ، وليس بعربى الأصل : (إنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا من طريق الشعوبية ، فإذا أبغض شيئا أبغض أهله ، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة ، فلا تزال الحالات تنتقل

به حتى ينسلخ من الإسلام ، إذ كانت العرب هى التى جاءت به ، وكانوا السلف) ص ٦٥ .

فإن هذا القول لا يتجاوز التحليل النفسى لمن أصابته هذه الآفة ، ومن ثم لا يعدّ تصويرًا لصراع بين العرب وغيرهم من الشعوب الإسلامية ولا بين الدين الإسلامى وغيره من أديان سابقة لهذه الشعوب .

التراث والنزعة السلفية :

على طريقة الخلط المقصود لتزييف الحقيقة الإسلامية ، يصف النصوص الإسلامية بأنها (لا تحوز على بنية أيديولوجية متجانسة) ص ٦٨ . ويبنى على هذا الوصف أنها (لم تكن قادرة على أن تتخطى مجموعة من الإشكالات والصعوبات التى واجهتها . ولن تكون قادرة عليه كذلك فى المستقبل) ص٦٨. ثم ذكر الذين حاولوا (تطويع المشكلات المستجدة) ، بأنهم وقعوا (فى مفارقة وتناقض مأساوى بليغ مع العصر الذى يعيشون فيه) ص ٦٨ ، وأنهم أشبه (بدون كيشوت) الذى كان يحارب طواحين الهواء ليثبت قدرته (الباهرة) على القتال ، وليغطّى حقيقة عجزه عن ممارسة الحياة . . ثم يبنى على هذه (الفرضية الواهمة) (أن تلك النصوص « الأصلية » نفسها تطالب – فى حدود كونها غير متجانسة – بشكل واضح مكشوف ، وملح أحيانًا باستخدام « التأويل » و « النظر » و « الاجتهاد » العقلانى فيها نفسها) ص ٦٨ .

ويتحدث عن النزعة السلفية بأنها (الإلحاح على « الأصل » المطلق الذى لا يخضع للبحث العلمى ، لكونه ظاهرة غير عادية ، خارقة) ص ٦٨ . (وإن كانت قد أرغمت على أن تعدّل من بعض جوانبها الثانوية ، تحت ضغط الحدث الاجتماعى والتقدم العلمى) ص ٦٩ . لكنها (بموقفها الانبطاحى الوثوقى تجاه التراث ، تشكل عائقًا جديدًا خطيرًا على طريق البحث العلمى لهذا الأخير ،

وللتاريخ العربي الفكرى والحضارى بشكل عام) ص ٦٩ .

وبناء عليه ، فإن (البحث العلمى الذى يطمح فى استكشاف التراث والتاريخ العربى منطلقاً من مواقع التحليل والتركيب التاريخيين النقديين ، يتحول – على أيدى أصحاب تلك النزعة – إلى ادعاء زائف ضحل بالعلم ، أما ذلك الذى يسمى « بالعالم » من أولئك التراثيين فهو – فى حقيقة الأمر – ليس أكثر من إنسان يتمتع بحافظة جيدة ، وبعقل نصّى أمين لذلك « الأصل » الذى عليه على الدوام أن « يطابق » بينه وبين الأحوال المستجدة مهما اكتسبت صيغة هذا التطابق من قسر وتصنّع وإقحام واعتمال) ص ٦٩ .

إن هذه النزعة السلفية تتأمل التراث (باطمئنان أبله ، وبشعور مبرر بالنقص والدونية ، تدافع عنه بحماقة ، وتعصب ، وتخلق ما لا يحصى من المبررات ، لإكسابه ، بشكل أو بآخر ، مشروعية اجتماعية وصدقاً معرفياً ، ليس من أجل العصر الذى توجد فيه فحسب ، وإنما من أجل كل العصور ، وإذا أمعنا النظر فى ذلك الأمر نجد أن تلك النزعة توصّلنا إلى القناعة بضرورة أخذ النصوص الأصلية المقدسة بصفتها « قمقماً » سحرياً ينطوى فى ذاته على الماضى والحاضر والمستقبل) ص ٧٠ .

* * *

هكذا يأخذ على النصوص الدينية أنها تخضع (للتأويل والنظر والاجتهاد العقلى) مع أن هذا من أسرار عظمتها وقدرتها على الاتساع لكل ما يجدّ به التطور الاجتماعى . . فالنصوص القرآنية وهى المصدر الأول للتشريع ، صيغت بأسلوب البلاغة العالية ، عبارتها موحية ، يغلب عليها الإجمال لا التفصيل ، وكأنها تقفنا على روح التشريع ، ولا تضعنا مع أحكام جامدة على جزئيات محددة . . والسّنة النبوية فَصّلت (فى تطبيقها) ما أجمل القرآن . . لكن إمكانية الحياة آن ذاك لم تكن تتسع لكل ما ينشأ ويجد مع المتطلبات الإنسانية فى كل زمان ، ومن ثَمَّ كانت

النصوص (الأصلية) من السعة بحيث تتيح لعلماء كل جيل أن يعمّقوا النظر فيها ، مستهدين بسنة رسول الله وصحابته ، مطورين الفهم والأحكام لما يُصلح أمور دينهم ودنياهم .

ومن ثم كان الاجتهاد أحد مصادر التشريع ، والاجتهاد عماده القياس ، والقياس عماده العقل ، الذى أكبرت النصوص الإسلامية من دوره كما أكبر المسلمون .

والحديث الشريف الذى يقول : (إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[1] دعوة صريحة إلى الاجتهاد وإلى التجدد .

ومع رخصة (التأويل والنظر والاجتهاد العقلى) فإنَّ للأمر آدابه التى لا تفتح الطريق أمام الأدعياء والدخلاء ، وهذه الآداب لا تقوم على علوم القرآن والحديث واللغة فقط ، بل على الورع والتقوى ، خشية أن يرى المرء رأيًا يجانب الصواب ، أو تكون فيه شبهة بالرغم من التشجيع النبيل المتمثل فى القاعدة التى تقول : (من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر) .

وبهذا لم يجُدْ التاريخ الإسلامى خلال ألف وأربعمائة عام إلا بأفراد معدودين ، هيأ الله لهم من المواهب والأسباب ما جعلهم أقدر على أن ينظروا فى هذه النصوص (القماقم السحرية) ويستخرجوا منها حلول المشكلات الجديدة ، ويستفتحوا بالذى هو خير للإنسانية مغاليق وأسرارًا لم تكن لتبوح بعطاءاتها لكثيرين .

وإذا كان من (السلفيين) من يجمد بالنصوص أو تجمد به فالذنب ذنبه هو ، لأنه لم يحسن التأدب بآداب ما عرض له ، ولم يكن يتهيأ له من المواهب والأسباب ما يعينه على هذا الطريق .

---

(١) رواه أبو داود والحاكم والبيهق

وهذه آفة الكثيرين الذين يتحمسون بغير قدرات ، فيكون مثلهم مثل (دون كيشوت) أو :

كناطح صخرة يوماً ليوهنها فلم يَضِرْها وأَوْهَى قرنَه الوعلُ

وهذا هو حال (طيب تيزيني) وأمثاله من الذين يحاولون أن يتلمسوا مطاعن إسلامية ، مع أن الأمر – بالنسبة للتشريع الإسلامي – لا يتجاوز كونه دستور المجتمع الإسلامى ، تحترم وثائقه ، ويرجع المجتهدون إلى نصوصه يستنطقونها كما يرجع رجال القانون إلى الدستور الذى وضعوه بأنفسهم ، ومع هذا يستهدون مواده ، ويتأولونها ، ويعيدون النظر فى ألفاظها وعباراتها ، ويختلفون .

ومن عظمة التشريع الإسلامى أن أعمال المجتهدين ليست ملزمة ، فاختلاف المجتهدين رحمة ، وهناك رخصة (استفتِ قلبك ، وإنْ أفتوك وإنْ أفتوك) . . فالضمير الإسلامى وإرادة الخير هى الأصل ، والبوصلة التى تحدد الاتجاه (إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ٍ مانوى) .

وبهذا يمكن فهم المبدأ الذى يقول : (الأصول جملة وتفصيلا تصدق على كل زمان ومكان) ص ٧٠ أو بتعبير أدق (تصلح لكل زمان ومكان) ، لأننا – ومعنا هذا الدين القويم – لسنا فى حاجة إلى أن نبحث كل يوم عن دين جديد ، فما دامت متطلبات الحياة المتطورة تجد كل ما يقنّنها ويحكم سيرتها فى هذا التشريع السماوى ، فما حاجاتنا إلى اجتهادات ماركس أو لينين أو ماو ، وكلها اجتهادات تخلق صراعاً طبقيًّا فتمزق العلاقات الاجتماعية ، وتلهب الأحقاد والضغائن ، وتطلق الغرائز فيتحول المجتمع إلى غابة مظلمة محكومة بالوهم والخوف والافتراس ؟

* * *

يقول محمد المبارك : (إن انطلاقة العرب الكبرى لا تفسر ، لا بالنسبة للأفراد ، ولا بالنسبة إلى جمهور الشعب يومئذ ، لا بدافع اقتصادى ، أو بتغيير آلة

الإنتاج ، ولا بتغيير نظام التملك لوسائل الإنتاج ، ولا بدافع المجد القومى ، وإنما تفسر بالدرجة الأولى بالإسلام الذى آمن به العرب . . . ولا مانع من أن تكون هناك عوامل إضافية مساعدة) ص ٧٢ .

كل ما يريده (المبارك) أن الإسلام يسيطر على مسيرة الحياة العربية منذ ألف وأربعمائة عام ، يكبح جماحها ، ويمدها بقدراتها ، ويدعّم إنجازاتها وانتصاراتها ، ولم تكن المبادىء الإسلامية - فى يوم من الأيام - قيداً على الفكر ، أو الطموح ، أو الاجتهاد ، فنحن بهذه المبادئ التى انطبع بها الوجدان العربى والعقل العربى - خلال هذه المسيرة الطويلة - أقدر على الانطلاق نحو الآفاق المرجوة ، بمزيد من المراجعة ، وبمزيد من صدق القول والعمل ، وبمزيد من الانفتاح .

ويؤكد مراد وهبه هذا المعنى بقوله : (تمت فتوحات المسلمين بفضل ما لديهم من عقيدة دينية ، يريدون لها الغلبة والانتشار) هامش ص ٧٢ فإذا أراد المسلمون العرب أن ينهضوا بأعباء حاضرهم فإن (أمر هذه الأمة لا يصلح إلّا بما صلح به أولها) ، كما قال الإمام مالك لأن البنية الإسلامية صارت صميم البنية العربية . . ولو أننا حاولنا التخلى عن الجذور انقطعت عنا الموارد الروحية ، وجفت أقدامنا ، ولم تعد لدينا القدرة على الانطلاق .

ولعل الدماء الإسلامية التى تتدفق اليوم حارة فى عروق الشبيبة على مستوى الساحة العربية ، ولا تجد من القادة ما يحسن توجيهها ويثمر نشاطها ما يعلن عن حقيقة أصيلة تفيد أن الذين وقعوا فى شباك ومقولات الاستعمارَيْن الأحمر والأزرق لا يصلحون للقيادة ، لأن صدورهم زَافَت وقلوبهم دَنِسَت ، وعقولهم التاثَتْ .

ويتمثل هذا فى قول ابن خلدون (المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب ، فى شعاره وزيه ونحلته ، وسائر أحواله وعوائده) ص ٧٨ وهذا ما يطبقه الاستعماريون اليوم تحت زى (التعاون الثقافى) بحيث صرنا نجد فى الساحة من يتقاتلون لإعلاء شأن الثقافة السكسونية أو اللاتينية ومن يتقاتلون لإعلاء الفكر الماركسى أو الماوى ،

لأن كل هؤلاء يتحركون بحركة المغلوب الذى انقطع عن جذوره ، فصارت تلعب به الريح .

وليس هناك شك فى أن من فساد القيادة – على الجانب الآخر – أن نجد من يدافع عن التراث على أساس (أن تاريخنا العربى الذى بين أيدينا ليس بحاجة إلى تحليل ، فما وصَلَنا منه محلّل مدروس غير قابل للطعن) ص ٧٣ .

إن مثل هذا العبث أشبه بموقف الأم الجاهلة التى يدفعها حب ابنها إلى مزيد من التدليل حتى تفسده ، أومزيد من الخوف عليه ، حتى تضعف مواهبه وقدراته الذاتية .. وهذا يفتح الطريق أمام الانتهازين ليستنكروا (شد الإنسان إلى هذا الماضى ، بشكل يفصمه عن عصره ، ويجعل منه عنصرًا غريبًا رجعيًّا معاديًا لآفاق عصره ولطموحه فى التقدم) ص ٧٣ .

وهم محقون فى هذا الاستنكار ، لأن الحاضر ابن الماضى ، يتغذى بغذائه ، لكنه لا يقتصر على هذا الغذاء ، فثمة منجزات عصره ، ولهذا كانت قدراته وطموحاته تختلف فى كثير عن قدرات الماضى وطموحاته .

ونحن – وإن كنا نعتز بهذا الماضى ونستعين به – فإن من واجبنا أن نعى أن هذا الماضى لا يمكن أن يعيش مرتين .

كما أن من فساد القيادة أن نزعم أنه (ما تحركت أُمّة مؤمنة من غير العرب للنهوض برقيها إلا لامتزاج دم العرب بدمها) ص ٩٣ فإن من الغباء أن يدفعنا حب العرب إلى التعصب للعصر الجاهلى ، إلى حد العمى ، فنقول إنه (لما نشر العرب الإسلام حدثت ثلمة فى جدول قيمهم ، تحولوا عن أسس التربية الجاهلية التى كانت تقوم على مبدأ المروءة وأهملوا قاعدة اصطفاء الخصال الكريمة وتثبيتها بطريق الزواج) ص ٩٠

مثل هذه الأفكار تنفِّر من العشوائية الطائشة التى تحسب – فى أقلام المغامرين والحاقدين – من حساب التراث وهو برىء .

ولا شك فى أن الدعوى إلى (إحياء العادات الإسلامية وإماتة العادات الأعجمية فى كل مظاهر الحياة ، ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزى والأثاث ومواعيد العمل والراحة والطعام والشراب والقدوم والانصراف والحزن والسرور إلخ ، ومقاطعة المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامى والأندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التى تناهض فكرتك الإسلامية مقاطعة تامة) ص ١٠٥ ، إنما هى دعوة إلى الانعزال فى الماضى ، وإلى مصادرة الحاضر ، ولو أننا عملنا على تطوير هذا الماضى بحيث يصبح الحاضر امتداداً طبيعياً له ، وبحيث نستجيب لمتطلبات العصر ، دون أن نتخلى عن القيم الإسلامية الكريمة ، لما اختل توازننا وصرنا نمشى برجل كسيحة . . ولعل التطور التشريعى يزودنا بقدر من الوعى لما تفرضه المعاصَرة ، فإذا كان الإسلام مصدقًا لما بين يديه ومن خلفه فإنه أضاف وطوّر ما يلائم الحاجات الإنسانية المتطورة وترك الباب مفتوحًا أمام إجماع الأمة واجتهاد المجتهدين .

التراث ونزعة المعاصَرة :

وإذا كانت النزعة السلفية (تمثل ، بصورة عفوية أو واعية منهجًا فى النظر إلى التاريخ والتراث يقوم على تمجيد وإطلاق « القديم » تمجيداً ماضويا) ، فإن (« التراثية العدمية » أو « المعاصرة العدمية » ، رؤية غير متماسكة إلى التراث والتاريخ يستخدمها أصحابها لتمجيد وإطلاق « الجديد » وبالتالى لمعارضة القديم معارضة مبدئية) ص ٩٨ .

(إن نزعة المعاصرة – فى منحاها التراثى العدمى – ترفض الأيديولوجية الميتافيزيقية تلك ، لتقع هى نفسها فى قصور أيديولوجى معرفى آخر ، هو تضخيم

وإطلاق عنصر « الجديد » على حساب « القديم » ، الأمر الذى جعلها تنجرّ إلى مواقع رؤية جموحة عدّاءة تجاه التراث والتاريخ العربى) ص ٩٩ .

(إن الأساس النظرى الفلسفى لهذه النزعة يكمن فى عجزها عن استيعاب العلاقة الجدلية بين الجديد والقديم) ص ١٠٠ .

(إن هذا الرفض اتسم بالسطحية اللا تاريخية واللا تراثية بحيث لم يكن أصحاب هذه النزعة قادرين على اكتشاف الحلقات الإيجابية فى ذلك « القديم » وعلى إدراك أن هذه الحلقات يمكن – إذا طرحت واستلهمت بصورة تاريخية وتراثية جدلية خلاّقة – أن تتحول بعد تطويعها إلى عناصر من الجديد نفسه) ص ١٠١ .

لقد طمح ممثلو « نزعة المعاصرة العدمية » إلى تحديث بيئة المجتمع العربى عن طريق يتشعب إلى منحيين :

١ – رفض التراث والتاريخ العربى ، انطلاقًا من الاعتقاد بأنهما يشكلان أحد المعوقات الكبيرة لعملية التحديث تلك .

٢ – تبنّى الحضارة الأوربية « الرأسمالية » الوافدة ، فى جوانبها العلمية والفكرية والصناعية ، بشكل عام ، وفى بعض متطلباتها السياسية والسياسية الاقتصادية ، أحيانًا) ص ١٠٣ .

(إن ممثلى هذه الحركة لم يكونوا أكثر من « منفذين » لمطامع وإرادة القوى الإمبريالية الدخيلة) ص ١٠٤ .

(لقد أُتهم إسماعيل مظهر ، كما أُتهم معه طه حسين ، ومن قبله محمد عبده ، وآخرون عديدون ، بارتباطه بالاستعمار البريطانى أو الفرنسى أو الطليانى ، وبأن آراءه التحديثية لم تكن إلّا بتوجيه من هذا الاستعمار) ص ١٠٥ .

* * *

إلى هنا يمكن قبول هذا التشخيص لنزعة التجديد التى تقدم صفوفها شبلى شميل وسلامة موسى ، وإسماعيل مظهر .

أما أن نخلط بينها وبين (التجديدية الدينية) فنزعم أن التجديدية الدينية (قد أخذت مواقف من التراث تكون حدًّا أدنى من التقارب الموضوعى بينها وبين نزعة المعاصرة ، فى سياقها العدمى ، فكلاهما يتوجه توجهًا ليبراليًّا ، إنهما التجسيد الأيديولوجى لمطامع الطبقة البورجوازية العربية المفجعة بأجنحتها الوسطى) ص ١٠٧ . فهذه هى المصادرة والرفض لكل ما ليس (ماديًّا اشتراكيًّا) ، وإنه لمنهج عدوانى أشبه بالذى يقول (من ليس معنا فهو علينا) ، وهو منهج غير مطبوع بالمرونة والتعاون من أجل بناء الإنسان لأنه قائم على العصبية العمياء ، والحقد الأسود ، (أنا ومن بعدى الطوفان) .

ولهذا لا يعترف بحق غيره ، ولا يرى أن غيره يمكن أن يكون على حق ، ومن ثم يحرص على تقديم أفكار الآخرين وقد غير فيها وعدل ، وحذف منها وأضاف ، بحيث لا يستطيع أصحابها أن يتنكروا لها ، ولا أن يقولوا هذه بضاعتنا .

فالمجددون فى الإسلام أمثال : الأفغانى ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، وخالد محمد خالد ، (اعتبروا العقل موازيًا للإيمان فى أهميته ، إن لم يكن أكثر أهمية منه ، بل ينبغى علينا – كما يؤكد الأفغانى – أن نرفض محاولة أولئك الذين يحمّلون « نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم ألّا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذل ») ص ١٠٨ .

(إن الأفغانى – فى كل مواقفه تلك – كان ذا أفق اجتماعى تقدمى مفصح عنه بوضوح) .

(لقد كتب الكلمات التالية ذات الدلالات الكبيرة : « وهكذا دعوى الاشتراكية وإن قلَّ نصراؤها اليوم فلابد أن تسود فى العالم ، إذ ما أقعد الهمم عن

النهوض إلا أولئك المترفون . . أولئك صاروا فى أعناق المسلمين سلاسل وأغلالا »)
هامش ص ١٠٩ .

ومحمد عبده – عن طريق التأويل – (رفض جزءًا كبيرًا من التراث العربى الإسلامى القائم على المعجزة ونفى السببية فى الأحداث الاجتماعية والطبيعية ، والسحر الذى ورد ذكره فى القرآن – فى صيغة التأكيد على وجوده – ينكره محمد عبده أشد الإنكار) ص ١٠٩ .

* * *

طال حديثنا ، وتكرر ، عن موقف الإسلام من العقل ، فلا حاجة إلى إعادة القول فيه ، وإنْ كانت عبارة أن العقل (أكثر أهمية من الإيمان) دخيلة على الأفغانى ، ودخيلة على أى عاقل ، لأنه إذا لم يكن العقل سبيلا إلى الإيمان ، ولنقل الإيمان بأى معقول ، فما قيمة هذا العقل ؟ أهو العقل للعقل ؟

ثم إن أحدًا من عقلاء المسلمين ، جبريين وقدريين ، لم يبلغ به (التوكل) ، ولا بلغ به الإيمان بالقضاء والقدر ، حدَّ (الوقوف عن طلب المجد ، والتخلص من الذل) ، (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ، ولكنّ المنافقين لا يعلمون) أن (كلمة الله هى العليا) ، ولا يجعل (كلمة الذين كفروا السفلى) إلّا المجاهدون طلاب المجد .

أمّا عن اشتراكية الأفغانى ، فهى لا تخرج عما كتب الكثيرون عن (الاشتراكية فى الإسلام) ، و (العدالة الاجتماعية فى الإسلام) ، و (الإسلام ومشكلة الفقر) ، و (اقتصادنا) . . إنها اشتراكية إسلامية ، لا شرقية ولا غربية ، كتب عنها الأفغانى فى إحدى (خواطره) ، مبينًا (أن ما تراه من الاشتراكية فى الغرب وما يتوخاه من المنافع بهذا المذهب فى شكله الحاضر وأسسه ، وتخبط واضعى مبادئه ، كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية ويجعلها محض ضرر ، بعد أن كان المنتظر منها كل نفع .

الاشتراكية الغربية ما أحدثها وأوجدها إلّا حاسة الانتقام من جور الحكام والأحكام ، وعوامل الحسد فى العمال من أرباب الثراء ، الذين إنما أثروا من وراء كدهم وعملهم ، وادخروا كنوزهم فى الخزائن ، واستعملوا ثروتهم فى السفه ، وبذلوها فى السرف والتبذير والترف ، على مرأى من منتجها ، والفاعل العامل فى استخراجها من بطون الأرض ومن ترابها . . إلخ) .

وبعد أن عرض لبذور الاشتراكية قبل الإسلام ، وبسط القول فيها من خلال التشريع الإسلامى ومواقف الخلفاء الراشدين ، قال : (ودعوى الاشتراكية وإنْ قَلَّ نُصراؤها اليوم ، فلابد أن تسود العالم ، يوم يعم فيه العلم الصحيح ، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد ، أو نسمة واحدة ، وأنَّ التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع ، وليس بتاج أو بنتاج ، أو مال يدخره ، أو كثرة خدم يستعبدها أو جيوش يحشدها ، أو غير ذلك من عمل باطل ، ومجد زائل ، وسيرة تبقى معرة لآخر الدهر)[1] .

أما ما قاله محمد عبده عن (المعجزة) ، فلا يدخل فى دائرة الرفض أو الشك أو الدهشة ، لأن (واضع الناموس هو موجد الكائنات ، فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات ، غاية ما فى الأمر أننا لا نعرفها ، ولكننا نرى أثرها على يد من اختصه الله بفضل من عنده)[2] وهذا ما سبق أن قرره الإمام الغزالى ويكاد يكون بلفظه[3] .

(أما السحر وأمثاله ، فإن سلّم أن مظاهره فائقة عن آثار الأجسام والجسمانيات ، فهى لا تعلو عن متناول القوى الممكنة ، فلا يقارب المعجزة فى شىء)[4] .

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى – ص ٤١٤ / ٤٢٣ .

(٢) رسالة التوحيد – كتاب الهلال – يوليو سنة ١٩٨٠ ص ٧٨

(٣) انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٩١/ ٢٩٢ . (٤) رسالة التوحيد – ص ٧٨ .

ولقد أفاض الأستاذ الإمام فى الحديث عن السحر وتعليله نفسيًّا ، فى تفسير المنار ، ولم يرد فى لفظه الرفض أو الإنكار بل إنه قال : (وقد اختلف المتكلمون والمفسرون والفقهاء فى حقيقة السحر ، وفى أحكامه ، وعدّه بعضهم من خوارق العادات ، وفرقوا بينه وبين المعجزة ، ولم يذكروا فى فروقهم أن السحر يتلقى بالتعليم ويتكرر بالعمل ، فهو أمر عادى قطعًا ، بخلاف المعجزة)[1] .

* * *

وينكر على الأستاذ الإمام دعوته إلى إصلاح الأزهر ، لأنه لو (صلح حال التعليم فى الأزهر لهب المسلمون إلى طلب العلوم الصحيحة ، كما هبوا لذلك فى أول نشأتهم ، فأحيوا ما أمات الزمان من علوم الهند واليونان ، فلا يجدون أمامهم إلا أوربا وعلومها الحية ، ويفهمونها على أنها خير عون على تكميل مدنيتهم ، فيتعارفون ولا يتناكرون) ص ١١٠ – بحجة (أن تلك المحاولة تحتوى فى طياتها مفارقة فكرية نظرية واجتماعية وتراثية) ص ١١١ على حين يشيد بالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وجابر بن حيان والبيرونى ، من أئمة العلوم والمعارف المتنوعة ، وقد نهلوا من مصادر غير عربية ، فأثروا الحضارة الإنسانية . . والأستاذ الإمام لا يطالب بأكثر من أن يفعل الخلف كما فعل السلف ، والحضارة الحديثة – بالنسبة لنا اليوم – لا تختلف فى شىء عن الحضارة اليونانية والفارسية والهندية ، بالنسبة لعرب الأمس . .

لكنَّها طبيعة الاحتيال والتشويه ، من أجل أن يكسبَ أرضًا جديدة لسادته ، وفى هذا السبيل يعتمد على الدكتور محمد النويهى ، أستاذ النقد الأدبى ، فى بحث له بعنوان : (نحو ثورة فى الفكر الدينى) ، يحاول فيه (أن يصوغ وجهة نظر

---

(١) المنار – جـ ١ ص ٣٩٨/ ٤٠٨ .

متماسكة فى إطار التصور الدينى ، كما على أصعدة أخرى ، على حد سواء) ص ١١١ .

(يكتب النويهى : « إذا كان الحديث عن الحياة » لا عن العقيدة ، وما يتصل بها من شعائر العبادة ، فإن القرآن لم يشرّع إلّا التشريع الذى يكفل حياة أمة واحدة ، هى أمة العرب ، فى زمن واحد ، هو زمان الرسول عليه السلام) ص ١١٢ .

وفى بحث آخر بعنوان : (الدين أزمة التطور الحضارى) يقول الدكتور النويهى : (إن هدف الحملة الفكرية المطلوبة هو أن نقنع الناس بوجوب الأخذ بالنظرة العلمانية الخالصة ، فى كل ما يختص بأمور معاشهم ودنياهم ، وهى لن تفلح فى هذا إلّا إذا أقنعتهم بأن الإسلام – دين كثرتهم – فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة ، لا يتناقض مع النظرة العلمانية ، بل ليس من المغالاة أن نقرر أن موقفه من أمور دنيانا هو موقف علمانى صرف) هامش ص ١١٣ .

هل يحسّ قارئ هذين النصين أن كاتبهما وعَى شيئًا مما قرأ فى القرآن ، أو مما قرأ عن النظرية العلمانية ؟ .

من أين جاءه أن القرآن خص التشريع بزمان الرسول عليه السلام ؟

وأنّى له أنه يمكن الفصل بين العقيدة والحياة ، والعقيدة تنظيم لشئون الحياة ؟

أليس الإيمان بالله دون الأخذ بالشعائر يحدد مسيرة المؤمن فى الحياة ؟

وهل مجرد الأخذ بالزكاة والصدقة ، والإنفاق فى سبيل الله ، وعدم كنز الذهب والفضة والتعاون على البر والتقوى ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، إلى آخر هذه التعليمات القائمة على التكافل والتضامن ، يمثل تغليب طبقة (البروليتاريا) ، عن طريق الاغتيال والتخريب والنهب والسلب ، تحت تأثير الأحقاد والضغائن ؟

إن من يملك قلمًا يكتب فى كل شىء لا يحسن أى شىء ، ولهذا وجب على

الكاتبين أن يقفوا عند حدود ما وهبهم الله ، حتى لا يتسع الخرق عليهم أو يتسع بهم ، فلا يسقطوا وحدهم وإنما يساعدون على سقوط غيرهم ، من الأغرار والواهين ، فيتساءل أمثال الدكتور تيزيني : (أية عقيدة هذه ، تلك التى تتواجد مع حياة لم تنتجها ، أو أية حياة هذه فى أى زمان ، تلك التى عليها أن تقحم نفسها فى إطار تلك العقيدة ؟ ألا يدعونا هذا إلى تذكر سرير بروست ، قاطع الطريق – كما ورد فى الأسطورة اليونانية – الذى توجَّب عليه أن يقطع بعضًا من أرجل ورءوس ضحاياه البائسين لكى تتطابق أجسامهم مع طول السرير الذى أعده لهم) ص ١١٣ .

إن الأخذ (بالتلفيقية) قد يؤدى إلى (سرير بروست) لكن الشريعة المتكاملة ، ذات التاريخ الطويل والتجربة السليمة إنما تؤدى إلى صلاح ما أفسدته التجارب الدخيلة التى لم تجن منها الشعوب التى جربتها غير خراب الذمم والضمائر والحياة (البوليسية) الرهيبة ، والشَّلل الاقتصادى والأخلاقى .

الفصل بين الدين والدولة خطة مرحلية . .

(إن تحقيق الفصل بين الدين والدولة يمثل خطوة أولى ، على طريق الثورة الفكرية فى نطاق العربية الاشتراكية) .

(ولذلك ، فحين تبرز دعوة لتجاوز الدين عمومًا فى المرحلة المعاصرة فإنها تمثل فى الحقيقة موقفًا لا تاريخيًا مُبْتذلا ، يكتسب أحيانًا صيغة الدفاع عن الفكر العلمى والتقدم الاجتماعى والوطن العربى) .

(وإذا كان الأمر كذلك ، فإن محاولة محمد النويهى ، المشار إليها سابقًا ، يمكن – حسب المصطلح اللغوى السياسى – أن تشكل حلقة متقدمة من تكتيك فكرى سياسى ، ولكنها لا يمكن أن تكون فى نظر المفكرين الثوريين – على الأقل – استراتيجية شمولية) ص ١١٥ .

ومن المعروف أن الدعوى إلى الفصل بين الدين والدولة راجت على أقلام (الثوريين) المصريين فى الستينات ، حتى أصبحت تيارًا محددًا ساق معه بعض حملة الأقلام الأدبية .

وكان الظن أنهم يصدرون عن وطنية متطرفة ، تريد أن تفسح الطريق للدولة حتى تحقق تقدمًا اقتصاديًّا بعيدًا عن (القيود) الدينية ، وماكان فى الحسبان أنها الخطوة الأولى على طريق الشيوعية ، وأن دُعاة (الفصل) الذين يسيطرون على أجهزة الإعلام فى الدولة أحق (بالفصل) عن المراكز القيادية ، لأنهم سيغرقون بلادهم فى حمامات دموية لحساب الاستعمار الجديد .

وها هو ذا شاهد من أهلها يحذر من كشف الأوراق جملة ، وينعَى على الذى (يأخذ موقفًا لا تاريخيًّا من الإسلام عمومًا ، يسخر- بكثير من الخفة والجهل التاريخى - من القول بأن يكون هناك إيجابيات للإسلام فى مراحل نشوئه الأولى على الأقل) هامش ص ١١٥ .

إنّ من يفعل هذا يثير الجماهير الإسلامية قاطبة ، مما يفقد الدعوة مواطئ أقدامها .

ومن الدهاء ألّا يُمس العهد النبوى بشىء ، بل ألّا يمسّ أبو بكر وعمر ، والمجال فسيح بعد ذلك من خلال الخلافات الناشئة على الساحة الإسلامية الواسعة .

هكذا يدين الكاتب (تجاوز التراث) ، فى قلم اليساريين المتطرفين ، كما يدينه فى قلم الذين يرقصون على السلم بين اليمين واليسار .

لقد أشاد إسماعيل مظهر بأتاتورك الذى (طبق المبادئ التى استخلصتها العقلية الأوربية ، من طريق جهادها الطويل إزاء اللاهوت ، على الحالة الواقعة فى الشرق أحسن تطبيق ، وعرف كيف يظهر آراءه وأفكاره فى قالب جلى واضح ، ونجح كل نجاح فى إظهار الفرق بين العقلية الأسيوية ، كما سمّاها وبين العقلية

الأوربية ، وقضى بأن العقلية الأوربية ارتقائية ، فى حين أن العقلية الآسيوية رجعية جامدة) ص ١٢٠/١٢١ .

ودعا سلامة موسى ، وعبد العزيز فهمي وسعيد عقل إلى استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية ، كما فعل أتاتورك . (والواقع أن اقتراح الخط اللاتينى هو وثبة إلى المستقبل ، لو أننا عملنا به لا ستطعنا أن ننقل مصر إلى مقام تركيا التى أغلق عليها هذا الخط أبواب ماضيها ، وفتح لها أبواب مستقبلها ، حين نصطنع الخط اللاتينى يزول هذا الانفصال النفسى الذى أحدثته هاتان الكلمتان المشئومتان « شرق وغرب » ، فلا نتعيّر من أن نعيش المعيشة العصرية)[1] ص ١٢١ .

وهم بهذا ينظرون (إلى الرأسمالية الاستعمارية الأوربية ، على أنها القدرة القادرة الخلاقة التى لا تقهر والتى تمثل « النموذج » الحضارى الأمثل ، ولكن الاستعمار الرأسمالى – من حيث هو كذلك – لا يسمح للآخرين أن يتمثلوا به فعليًّا ، أى أن يكونوا ذوى قوة اقتصادية صناعية واجتماعية وقومية وثقافية . . إنه يسمح لتلك الطبقة البورجوازية أن تصنع هى الوهم الذاتى الخاص بها ، والذى يمنحها شيئًا من الاطمئنان والقناعة بإمكاناتها هذا الوهم هو فى حقيقة الأمر نزعة المعاصرة العدمية تلك) ، ص ١٢٣ أو نزعة التّغيير إلى الاشتراكية العلمية ، فالأمر سواء فى تمثُّل هذا الاستعمار – أو ذاك ، إنه خضوع للوهم الذاتى ، (مرغمة إرغامًا داخليًّا من تصوراتها اليائسة والبائسة فى آن واحد) ص ١٢٤ .

لقد رأيت – طوال أربع سنوات – المقدمة الإخبارية لدور السينما فى عدن ، تعرض كل يوم منجزات الاتحاد السوفيتى ، فى جميع المجالات ، بصورة تبهر ، وقد تدفع إلى التصفيق ، لكنها لم تعرض فى يوم خبرًا واحدًا عن إنجازتم على الأرض اليمنية .

---

(١) يذكرنى هذا القول بكاركاتير عن الطلبة الفاشلين ، صُوّر أحدهم وقد حمل مكتبه وأدوات رفاهيته إلى الشارع ، ليستذكر فى ضوء (عمود النور) ، عَلى زعْم أن النوابغ من الفقراء يستذكرون فى هذا الضوء .

إن حقول البترول تتفجر فى أنحاء الجزيرة العربية ، فيما عدا اليمن الجنوبى الذى يتناقل الناس – من حين لآخر – أخبار تفجُّره تحت فأس فلان ، وفى قرية بنى فلان ، لكن هيئة البترول تحت قيادة الخبراء الروس منذ سنة ١٩٦٩ لم تعلن عن اكتشاف قطرة واحدة ، ويوسوس الساخطون أنه المخزون الطبيعى للروس فى أرضنا ، حتى يجفّ البترول فى أراضيهم ، فالخبراء الروس هم حُرّاسه وكاتمو أسراره .

هكذا يتعامل السيد الاستعمارى تحت أى قناع ، لكننا – فى مقاعد المتفرجين – تبحّ أصواتنا ، وقد نتقاتل ، انتصارًا لهذا الفريق من اللاعبين أو ذاك ، ولسنا ممن يجيد اللعبة أو يعرف أسرارها .

لكن الدكتور تيزينى ، الذى اختارته العناية الماركسية لجمع الكرات خارج الملعب ، يظن فى نفسه القدرة على (التنظير) للثورة المستقبلية التى سيكون أحد لاعبيها ، ومن ثم فهو يطهر أرض (الملعب) من كل ما نبت فيها من أفكار ، حتى يأذن (الحكَم) ببداية (الجولة) ، ولذلك هو يدين كل النزعات التى تعترض سبيل (الفريق) الذى يؤيده . .

(لقد تأثر ممثلو « نزعة المعاصرة » من وراء ظهر الغزاة الاستعماريين الثقافيين وحُماتهم فى الداخل ، بالمنهج العقلى النقدى الذى طرحه المفكرون البورجوازيون فى القرن الثامن عشر ، وهو منهج يعتمد ، ضمن ما يعتمده الإلحاد ركنًا أساسيًّا له فى تكوين الإنسان الجديد) ص ١٢٦ .

ومع ذلك ، فإن (معظم ممثلى تلك النزعة قد رجعوا إلى « الحظيرة » ، ليس عن قناعة بخطأ موقفهم ، ولكن بسبب الضغوط التى مارستها ضدهم السلطة السياسية الداخلية المتواطئة مع « السيد » الخارجى القوى) ص ١٣١ .

لكنّ ممثلى حركة الإصلاح الدينى ، أمثال الأفغانى ومحمد عبده وقاسم أمين والكواكبى وعلى عبد الرزاق لم يرجعوا عن مواقفهم .

فما سر أن يثوب إسماعيل مظهر إلى رشده ، و (ينظر إلى التاريخ الإسلامى العربى نظرة إجلال وإكبار) وأن يطوى طه حسين صفحة (الشعر الجاهلى) ويكتب عن الفكر الإسلامى ورجالاته ، وأن يولّى العقاد ظهره لبيكون وجوته وبرنارد شو وغيرهم ليكتب عن العبقريات الإسلامية ؟

أهو (التسيب الفكرى وعدم الانضباط فى التطور الفكرى فى إطار نزعة المعاصرة عموماً) ؟ هامش ص ١٢٩ ، أم هو الانتقال من مرحلة (القلق) والمراهقة إلى مرحلة (الاستقرار) والنضج ، أو الانتقال من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين ؟

النزعة التلفيقية . .

ينقل عن الشيخ أحمد فرج السنهورى معنى التلفيق ، بأنه (ضم الأشياء ، والملاءمة بينها ، لتكون شيئاً واحداً ، أو لتسير على وتيرة واحدة) هامش ص ١٣٦ .

ثم يمسك بخناق الدكتور زكى نجيب محمود ، فيبين (أنه ليس بإمكان الباحث العثور عنده على موقف واحد متجانس ، فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقى تطبع ذلك الموقف ، فى معالمه الرئيسية ، حيث يستحيل الوصول إلّا إلى نتائج تلفيقية من حيث الأساس) .

فالنزعة التلفيقية تلحّ (على إحداث أو إبداع تناغم وتكامل بين العقل والدين ، والعلم والإيمان ، والماضى ذاك ، والحضارة « المادية العقلانية » المعاصرة) ص ١٤٠ .

يقول الدكتور زكى نجيب محمود (فإذا شئنا أن يكون لنا موقف نستمده من تراثنا ، فليكن هو موقف المعتزلة والأشاعرة معًا ، فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية ، ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه ، وبهذا

نجعل الدين موكولا إلى الإيمان ، ونجعل العلم موكولا إلى العقل ، دون أن نحاول امتداد أى من الطرفين ليتدخل فى شئون الآخر) ص ١٤١ .

وهذا القول لا يمثل تصوّرًا صحيحًا للعلاقة بين الدين والعلم ، أو بين العقل والإيمان ، كما سبق توضيح هذا مرارًا ، وكما سيبين بعد فى عبارة الدكتور زكى نجيب محمود ، إذ إن العلم فريضة دينية ، لأنه باب المعرفة إلى عظمة خلق الله ، واطمئنان القلب للإيمان لا يتم إلّا بالاقتناع ، والاقتناع سبيله العقل .

هذه حقائق أولية ، تتحول فى قلم الدكتور تيزينى إلى تعايش مستحيل (بين المواقف المتعارضة والمتناقضة والمتصارعة) ص ١٤١ منشؤه الشعور (بعقدة الذنب تجاه الماضى العربى) ، فالنزعة التلفيقية (تخشى أن تخسر أحد عناصر) هذا الماضى ، و (تحاول أن تقيم جسورًا بينها جميعًا) ، (والحقيقة أن من وراء الرغبة فى عدم الخسارة لأى من تلك العناصر ، ذلك الواقع الاجتماعى « المعاصر » العاجز والمبعثر داخليًّا ، والمرتطم بصخرة التدخل الاستعمارى الأجنبى الخارجى المتواطىء مع القوى التقليدية العربية المتجسدة بركام من العلاقات الاجتماعية الإقطاعية المتبلدة) ص ١٤١ .

لكن الذى ينظر من قرب إلى حقيقة النزعة التلفيقية تلك ، يرى أن أصحابها عاشوا حياتهم يعملون لحساب الفكر الغربى ، فلما تقدمت بهم السن ، وقد تحررت البلاد إلى حد ما من المؤثرات الخارجية ، وظهر تيار (الإسلامية) جماهيريًّا جارفًا ، ملحًّا على الأصالة والمعاصرة معًا ، مضحيًّا فى هذه السبيل بكل غال ، كان هذا (التوجه) فى إطار هذا التيار ، حتى لا يفقد أصحاب هذا (التوجّه) مواطىء أقدامهم وهى فى مكان الصدارة الفكرية .[1]

---

(١) انظر ما جاء على لسان الدكتور زكى نجيب محمود فى ندوة مجلة فصول – العدد الأول – أكتوبر سنة ١٩٨٠

ويعلل الدكتور زكى نجيب موقفه بأن (العلم والقيم كلاهما – فى أوربا وأمريكا – ينبت من الأرض ، كلاهما ينشد القوة والمنفعة ، وأما الثنائية المقترحة ، فتجعل العلم نباتًا ينبثق من الأرض وظواهرها وتجعل القيم غيثًا ينزل من السماء ووحيها) ص ١٤٢ .

وهذا يعنى أن حركة العلم بالدين ، أو أن حياة العلم فى الدين ، لأنه لا نبات بلا غيث ، ولأن (العلم نسبى يتغير مع التقدم ، والقيم مطلقة ، تشخص إليها الأبصار ، فهى ثابتة ، من حيث الأسس ، وإن تغيرت من حيث التطبيق ، بتغير الظروف) ، ومن ثم يصبح (للشطر الروحانى الأولوية على الشطر المادى ، فهو الذى أوجده ، وهو الذى يسيره ، وهو الذى يحدّد له الأهداف) ص ١٤٤ .

إن (تفردنا الثقافى) ينحصر فى (جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التى لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها) ص ١٤٥ والأصالة العربية تكمن فى المحافظة على تلك العقائد ، وفى وضعها فى مكان مع « التقدم الحضارى » ، بحيث تظل هى هى ، دون أن تكون عائقًا على طريق هذا التقدم) ص ١٤٥ (وبهذا نتيح لأنفسنا أن نتحضر بحضارة العصر فى أخص خصائصها ، كما نتيح لها فى الوقت نفسه أن تحتفظ بما يميزها عن سواها) ص ١٤٦ .

لكن ، ما يلبث الدكتور زكى نجيب أن يصدر تعبيرات تتنافى مع هذا الخط السليم ، مما قد يفيد أن (التوجه) لم يكن يمثل (كيانًا) متكاملا ، على الأقل فى نظر الذين يترصدون لهؤلاء الرّادَة الكبار .

يقول (وتسألنى : وماذا نحن صانعون بآدابنا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتى كانت تحتكر عندنا اسم « الثقافة » ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية فى ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول – كما قلت مرارًا ، ومقلدًا هيوم ، وجاريًا ، مجراه – لم أعد أقول : إنها خليقة بأن يقذف بها فى النار ، وحسبى هذا القدر من الاعتدال ، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم) ص ١٤٧ .

وإذا نحن قذفنا بكل هذا فى النار ، أو أبقينا عليه (مادة للتسلية فى ساعات الفراغ) فماذا أبقينا للأصالة العربية ، وللشطر الروحانى ذى الأولوية على الشطر المادى ؟

إن كاتبنا الكبير بهذا – دون شك – ييسر على الآخرين وصفه بأنه (ينتقل من موقف إلى آخر بوتيرة زئبقية ، غير عابئ بما يحدثه ذلك من خرق لقواعد التفكير المنطقى المتماسك بالحد الأدنى) ص ١٤٧ .

وهل يرضى كاتب عربى أن تكون (جماهيرنا دراويش بالوراثة ، فإذا عقل بعضهم كان ذلك قبسًا دخيلا على طبع أصيل) ؟ ص ١٤٧ .

وهل من المعقول (أن جماهيرنا – منذ الأزل ، أزل التاريخ المدون – مفتونة بالغيب دون الشهادة ، بالباطن دون الظاهر ، بالخفاء دون العلن) ؟ ص ١٤٧ ، وأن (اللا عقلانية مغروزة فى طبائعها كألوان جلودها) ؟ ص ١٤٨ .

أليس هذا مبالغة فى التعبير عن روحانية الشرق ؟

أليس هذا يستدعى أن يكون (التراث مرادفًا للا عقلانية والدروشة) ومن ثم يصبح دور المعتزلة والفلاسفة وعلماء الرياضيات والفلك والطب والصيدلة على هامش التاريخ العربى ؟

هل يمكن أن يكون (هذا التراث العربى كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته ، لأنه يدور أساسًا على محور العلاقة بين الإنسان والله ، على حين أن ما نلتمسه اليوم فى لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان) ؟ ص ١٥١ .

إن هذا التصور المتجاوز لحقيقة التراث هو الذى دفع الدكتور تيزينى إلى القول بأنه (طموح عشوائى) ظل (وهميًّا وغير فعّال ، فلقد أريد للوجود الذاتى أن يتحقق عبر القفز فوق الظل الذاتى ، ظل الواقع العربى الحديث والمعاصر بكل تجاعيده الخاصة ، وظل التاريخ العربى فى امتداده الأفقى) ص ١٥٢ .

ومن القفز فوق الظل الذاتى للدكتور تيزينى أن يجمع بين سيد قطب وزكى نجيب محمود فى نزعة واحدة ، لأن سيد قطب (يستهدف إقامة مجتمع مكافىء من النواحى الحضارية المادية – على الأقل – للمجتمع الحاضر ، وفى الوقت ذاته له روح ووجهة وحقيقة المجتمع الإسلامى الأول ، الذى أنشأه المنهج الربانى ، باعتباره قمة سامقة فى روحه ووجهته وحقيقته الإيمانية ، وتصوره للحياة ، لغاية الوجود الإنسانى ولمركز الإنسان فى هذا الكون ، ولخصائصه وحقوقه وواجباته قمة سامقة فى تناسقه وتماسكه) .

(إن هذا المنهج لا يرفض الحضارة الصناعية ، ولا يحفل منها ، ولا يتنكر لها) ص ١٥٤ . لأنه المنهج الإسلامى المتكامل ، منذ كان الإسلام .

لكن المسلمين – عبر الظروف العصيبة التى مرت بهم ، منذ زحف التتار إلى اليوم – انغمسوا فى تقليدية جامدة وحملوا على الجوهر الإسلامى الأصيل بدعًا وخرافات ، ووقف بهم علماؤهم عند حدود الشكل دون المضمون مع أن الحقيقة – كما قررها محمد إقبال – تقول : (هناك درس واحد وعيته من تاريخ الإسلام ، ففى اللحظات الحرجة من تاريخهم كان الإسلام هو الذى أنجى المسلمين ، وليس العكس بالعكس ، إذا ركزتم نظركم اليوم على الإسلام ، واستلهمتم المبادئ الحية الدائمة الكامنة فيه ، فأنتم لا تكونون قد فعلتم أكثر من إعادة تجميع قواكم المبعثرة واستعادة كيانكم المفقود) هامش ص ١٥٧ .

وهذا ما كان ينشده سيد قطب فى كل ما كتب ، بعيدًا عن (قسر وتطويع الواقع الراهن ، بل المستقبل لماضٍ ذهبى ، يُراد له أن يكون متحلّلا من كل قيد وضابط تاريخى وتراثى عيانى) ص ١٥٨ .

إن سيد قطب ورفاقه لم يزيدوا على أن بينوا للناس أن الشريعة الإسلامية بمبادئها القويمة المتطورة لا تضيق بمشكلات العصر ، وإذا كان هناك ما يوهم الجمود فهو من فعل أولئك (الكهنة) الذين اتخذوا من الإسلام وسيلة (عيش) ،

فنافقوا الحُكّام ، وتاجروا بالنصوص الدينية ، وأوقفوا باب الاجتهاد ، أو وقف بهم ، حتى صارت الجماهير تتعامل مع التعاويذ والرقى والتمائم ، وهم يروجون لكل بدعة ، ويناصرون كل جهالة .

* * *

ومن القفز فوق الظل الذاتى للدكتور تيزينى أن يجمع بين الدكتور زكى نجيب وعبد الله العروى اليسارى المتطرف الذى يرى أن الأيديولوجية العربية تتلخص (فى تفسير ما يفعله الغير) ، و (إنه يمكن أن ترفض الأيديولوجية العربية فى مجملها ، بصفتها ثرثرة بحته) ص ١٦١ ويعلل طيب تيزينى هذا الموقف بأن أثر هزيمة سنة ١٩٦٧ (قد سد على العروى الأبواب والنوافذ التى كان عليها أن تمنع عليه التوحد والانكماش الذاتى ، فلقد فقد القدرة الفعلية على الاتزان العقلى والتماسك العاطفى الداخلى) ص ١٦١ .

إن العروى (عاجز عن تطبيق « الفكر التاريخى » على التاريخ والتراث العربى فهذان هما بالنسبة إليه واقعان أكل الدهر عليهما وشرب ، وبالتالى فإن « من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث ، وعلاوة على ذلك بكيفية تقليدية ») ص ١٦٣ .

وهو يقول بدون لبس (كل ماهو عقلانى يعبر عنه بلغة أجنبية ، بينما كل ماهو عاطفى ودينى وتقليدى يعبر عنه بالعربية) ص ١٦٤ .

(إنه يستخلص « من مناقشة الفكر السَّلَفى أن الرجوع إلى نظريات الماضى والحفاظ على أصالة فارغة ، وَهْمٌ يعوق التطور ، لأن رباطنا بالتراث الإسلامى – فى واقع الأمر – قد انقطع نهائيًّا ، وفى جميع الميادين ») ص ١٦٤ .

(إنه إذ يستخلص تلك النتائج الخطيرة باسم الماركسية التى تكون « النظام المنشود الذى يزودنا بمنطق العالم الحديث » يسىء مرتين ، مرة إلى ذلك التراث العربى فى كل وجوهه ، ووجهه التقدمى العميق خصوصًا ، ومرة أخرى إلى

الماركسية التى تجد فيها النظرية التراثية المقترحة الجدلية التاريخية التراثية ، قاعها الأصلى ، ومصدرها المنهجى الخصيب ، لدراسة « التاريخ » و « التراث » العالمى عموماً ، والعربى على نحو خاص) ص ١٦٤ .

ولاشك فى أن نقد العروى دفاعاً عن الماركسية إنما هو لون من التكنيك المرحلى كما أنه قائم على أساس منهج تراثى ، خطط له الدكتور تيزينى منذ البداية والتزم به .

فالعروى – وإن لم يكن تلفيقياً – يلتقى مع الدكتور زكى نجيب فى عبثية التراث ، وفى أنه ليس إلاّ مادة لهو وتزجية فراغ ، لأن العرب يسيطر عليهم فكر الدراويش على مدى الزمان ، لكن العروى أخذ خطّا واضحًا ، وهو أن نبدأ من جديد ، دون أن ننظر إلى وراء فى حين أن الدكتور زكى نجيب كمن تورط مع امرأة لم يحبها ، بعد أخرى أحبها ، وأنجب منها ، فهو من باب المروءة يجد عليه التزامات نحو الثانية ، وإن كان بوسعه تطليقها .

ويؤخذ على الدكتور تيزينى – خلال هذا التناول . . أنه لم يكن يفرق بين العقيدة الإسلامية والتاريخ الإسلامى ، ومع أنه يفرق بين التراث والتاريخ [١] على أساس أن التراث هو التاريخ (ممتدًّا ومستمرًّا حتى اللحظة الراهنة) فى حين أن التاريخ يقف عند الماضى . ص ١٦٥ وهو لاينكر أن العقيدة جزء من التراث ، وإنْ كانت الجزء المحرك لهذا التراث ، ومن ثم فهى ممتدة ومستمِرّة حتى اللحظة الراهنة ، وبتعبير أصح (تتحول إلى الزمان المطلق) ، لأن العقيدة تشريع ، مجموعة قيم ، أخلاق مثالية وبهذا تكتسب صفة الإطلاق ، أمّا التاريخ الإسلامى فيقوم بدور التطبيق السلوكى لهذا التشريع ، ومن خلال ألوان الصراع ، الظاهرة والباطنة ، الفردية والجماعية ، المادية والروحية الأصيلة والوافدة ، ينشأ الصواب

---

(١) سنتناول خطأ هذا التفريق فيما بعد .

والخطأ ، الحق والباطل ، الطيب والخبيث ، المعروف والمنكر ، وتُحَدَّدُ معَالم ، وتنبهم معالم ، وتظل العقيدة ، والتشريع ، نقية نقاء الفطرة .

النزعة التحييدية

تتمثل فى منحيين (واحد توثيقى يقوم على دراسات تحليلية ، وآخر تفسيرى تأويلى ، يستند إلى عملية تركيبية تشتمل على صيغ كلية ، ذات دلالات رئيسية بالنسبة إلى البحث) ص ١٦٧ والثانى مكمل للأول ، لأن المنحى التفسيرى (يقوم على استنطاق الوثائق المعنية والمحققة بدقة ، وعلى كشف أبعادها ودلالتها التاريخية القريبة والبعيدة أى وضعها فى سياقها وإطارها التاريخى الخاص والعام) ، وبهذا يعمل على (استكشاف واستخراج وتقصىّ الجسور المرئية وغير المرئية ، التى تربط بين التاريخ المعبر عنه بتلك الوثائق من جهة ، وبين الحاضر أو اللحظة المعاصرة من جهة أخرى) ص ١٦٨ ومن ثم فالصيغة (الأكاديمية يمكن أن تكون مُغرقة بمضمون سياسى واضح المعالم ومفصح عنه ، كما يمكن أن تكتسب طابعًا انعزاليًّا تلقاء الواقع السياسى والاجتماعى والأيديولوجى العام ، إلاّ أن هذا الطابع الانعزالى نفسه يخضع فى أساسه لاستنطاق وتحليل سياسى واجتماعى وأيديولوجى) ص ١٦٨ .

غير أن (الكثيرين من ممثلى تلك الصيغة التحييدية يجدون أنفسهم أحيانًا مجابهين بدراسات وأبحاث حول قضايا « التراث » و « التاريخ » تفوح منها رائحة التطويع التعسفى والتحزب المبتذل لفكرة فلسفية أو دينية أو اقتصادية معينة أو لهدف سياسى) ص ١٦٩ .

بهذا يكون الدكتور تيزينى قد وضع النقط على الحروف ، كما يقولون ، إذ بيَّن مايجب علينا نحو التراث من توثيق للنصوص ، وتفسير لها وتحليل ، فى إطارها التاريخى الخاص والعام ، مع ربط الماضى بالحاضر ، دون الوقوع تحت مؤثر أو تحزب ما .

وإن كان التحييد الكامل غير متاح للباحث ، مهما بذل من جهد ، فى سبيل تخليه عن كل المؤثرات،لكنه شتان بين من يقصد إلى التحييد ومن يقصد إلى التحزب ، كما أن الفرق بعيد بين الذين يهربون (من محيطهم الاجتماعى السياسى والأيديولوجى لينطووا على التراث والتاريخ بروح أكاديمية ترفض الدخول فى مرحلة التركيب بما فيه من عناصر تفسيرية تأويلية ، أى ترفض كل ما من شأنه الإشارة العابرة أو العميقة إلى « السماد » الاجتماعى والسياسى والقومى والأيديولوجى الذى أثمر على أساسه ذلك التراث والتاريخ) ص ١٦٩ / ١٧٠ وبين من (يستمد من دراسته للتراث العربى العام والفكرى من ضمنه ، قوة جديدة ، لتضىء جوانب اللحظة المعاصرة من حياة المجتمع العربى وتمنحها نبضًا دافقًا فى اتجاه التقدم الاجتماعى والقومى ، أى فى اتجاه الاشتراكية والوحدة ، ولكن تقويل ذلك التراث فى شطره التاريخى أشياء لم يقلها ، ولم تكن أصلا من صلبه ، لايشكل فى نظرنا أكثر من عملية هجينة ليس لها علاقة بالعلم الاجتماعى بمتطلباته الأساسية) ص ١٧١ .

وفى معرض التطبيق أشار الدكتور تيزينى إلى ندوة اشترك فيها أمين الخولى ومحمد القصاص وإبراهيم الإبيارى تحت عنوان (التراث العربى - كيف نعمل على إحيائه) ، فذكر (أن هؤلاء يرون مهمة الباحث فى التراث العربى تكمن فى إحيائه عن طريق جمعه وتحقيقه وإخراجه للناس ، أما الخلافات التى تبرز بين آراء المنتدين فهى لاتخرج - فى الخط العام - عن الموقف من كيفية جمعه وتحقيقه وإخراجه للناس ، وإذا كانت هناك فى الندوة بعض الأفكار المتعلقة بأبعاد التراث القومية فإنها لاتعدو أن تكون - فى صيغتها الواردة فيها - إشارات سريعة ضحلة ، وربما بدت كما لو أنها مُقحمة إقحامًا فى متن الندوة) ص ١٧٤ .

(لاشك أنه قد ظهرت فى تلك الندوة بعض الأفكار التى تشير إلى رؤية مسيسة للتراث العربى ، كما هو الحال عند أمين الخولى ، ولكن هذا الموقف لايشغل حيزًا

فعليًّا من حوار المتندين الذين يرون شغلهم الشاغل هو توثيق التراث) ص ١٧٥ .

(ولئن أخفق الباحث فى اكتشافه – فى الندوة المذكورة – موقف عداء تجاه فكرة « تسييس » النظر إلى التراث العربى ، فإن هذا لاينفى عن « الوثائقية » كونها تتضمن بهذه الدرجة أو تلك موقفًا مناوئًا لتلك الفكرة ، وبالتالى من خلال ضبط طرحنا للتراث بضوابط اللحظة المعاصرة فى واقعنا ، بكل ماتنطوى عليه من مضامين اجتماعية واقتصادية وسياسية وأيديولوجية وقومية وأخلاقية) ص ١٧٥ .

يبدو من خلال هذا التعليق أن الندوة كانت مقصورة على (التوثيق) ، أو على إحياء التراث فى إطارة النصى ، لافى إطاره التاريخى ، وهو ماسبق ، أن ذكره الدكتور تيزينى ، مبينًا أن (الأكاديمية) تقوم على منحنيين : توثيق النصوص ، وتفسير لها وتحليل . . وهذا واضح فيما فعلته الدكتورة عائشة عبد الرحمن ، حين أفردت رسالة الغفران بالتوثيق ، ثم لجأت إلى التفسير والتحليل فى كتاب آخر ، تحت عنوان (على هامش الغفران) . ويمكن أن يكون التفسير والتحليل على هامش النص الموثق ، لكن التناول فى ظل الإطار التاريخى لايقتصر على هذا الجانب (الهامشى) ، كما لايتناول النص إلا من خلال موقف أو قضية .

ومن هنا يكون من التجاوز أن نتَّهم (الوثائقية) بأنها (تشوّه العلاقة الجدلية بين العلوم الفردية ، ومنها علم التاريخ والتراث من جهة ، وبين الفلسفة من جهة أخرى . . ذلك لأنها عاجزة عن الوصول إلى تعليمات تركيبية ، لا يمكن لتلك العلوم والفلسفة أن تقوم لها قائمة بدونها) ص ١٧٨ .

كما أن من التجاوز أن نَصِفَ الوثائقى بأنه (يقصر بحثه على عملية تحقيق الكتب القديمة والوثائق والمخطوطات ، ويخلد من بعد ذلك إلى الدعة والاطمئنان العلمى) ، ص ١٧٨ . لأن مثل هذا الوصف يوحى بالتهوين من دوره ، والاستخفاف بعمله ، مع أنه يوفر على من يقوم بالتفسير والتحليل مشاق قد لايستطيع أن ينهض بها ، كما أنه يجنبه كثيرًا من المزالق والمتاهات ، لو أنه رجع إلى

نصوص غير محققه ، وقد أصابها الحذف أو الاختصار أو التزييف أو الإضافة أو الانتحال مثلا .

إذن ، من واجبنا أن نكبر هذا الدور ، لأنه دور الريادة والتمهيد وتذليل الصعوبات وليس عيباً أن يقتصر عليه أصحابه ، لأن هذا التخصص من عوامل الإتقان والإجادة . فإذا كان دور التحليل ، صحّ أن نقصد إلى الحقيقة التاريخية ، فى إطارها الخاص والعام ، دون الوقوع تحت طائلة التحزب ، ونأخذ بالمنهجية العلمية التى هى (منهجية جدلية تراثية دقيقة ومتماسكة إلى جانب حس نقدى) ص ١٨٠ .

ولعله ليس من المغالاة فى شيء أن نقول : إن الأستاذ أمين الخولى سبق إلى بيان (أن التراث هو مادة الشعور بالذات ، وسبيل الإيمان بالنفس ، والشعور بالذات والإيمان بالنفس أساس لاتقوم بغيره القومية ولاتكون بدونه القومية حقيقة تعرف الحياة وتعرفها الحياة)[١] .

إن (أهمية التراث فى الحياة عندنا وعند الأمم التى مرت بما نمر به نحن اليوم من انبعاث ونهوض ، تتركز فى المبادئ الكبرى التالية عن هذا التراث وهى :

(ا) أنه المحدد لاتجاه التطور . بقدر مايكون الماضى دائماً مفتاح المستقبل .

(ب) أنه دعامة الشخصية القومية ، بقدر مايكون التاريخ صورة صادقة لصانعيه .

(حـ) أنه مادة تصحيح منهج كل درس ، بقدر مايكون سير الحياة متصلا متلاحقاً)[٢] .

فهل التوجه إلى التراث بهذا الوعى يختلف فى شيء عن (المنهجية الجدلية)؟!

---

(١) مجلة (المجلة) – عدد نوفمبر سنة ١٩٦٣ – ص ١٧

(٢) مجلة (المجلة) – عدد سبتمبر سنة ١٩٦٣ – ص ١٠ .

أليس هذا (التوجه) ما (يمنح التحليل والتركيب مصامين حقيقية جديرة بتغطية متطلبات البحث التاريخى والتراثى العلمى الدقيق) ؟ !

* * *

لون آخر من (التحييدية) هو النزوع إلى اللاأدلجة .

وفى سبيل التعرف إلى هذا الاتجاه يورد تعريف الفيلسوف الفرنسى كوندلاك (١٧١٥ - ١٧٨٠) للأيديولوجية ، (بصفتها اتجاهاً فكرياً يعمل على الوصول إلى قواعد تطبيقية تربوية وأخلاقية وحقوقية وسياسية ، عبر تحليل التركيب الفزيولوجى والنفسى للإنسان) ص ١٨٢ .

لكنه يرى أن هذا الوصف يعبر (فى المجتمع الطبقى ، من حيث الأساس ، عن مصالح طبقية معينة ، وينطوى على قواعد سلوكية ومواقف وتقييمات مطابقة) ص ١٨٣ لهذه المصالح ، (فلقد نظرت كل من الطبقات الاجتماعية إلى الوجود انطلاقاً من مصالحها المباشرة ، وبكثير أو بقليل من الوعى) ص ١٨٣ . ولاشك فى أن طبقة البروليتاريا - حسب هذا التعميم - داخلة فى (كل الطبقات الاجتماعية ، لكن صاحبنا يرى (أن الأيديولوجية فى المجتمع الطبقى لاتمثل أمراً مقحماً على هذا المجتمع من خارجه ، أو قضية طارئة مرتبط وجودها بوجود مجموعة من المثقفين والمفكرين القادرين على الحديث عن « أيديولوجيا » معينة ، وعن أدلجة هذه المسألة أو تلك ، وإنما هى ظاهرة ضرورية فى نطاق ذلك المجتمع ، تعبر عن مصالحه وآفاقه القريبة والبعيدة) ص ١٨٤ .

وكأن ماركس وانجلز لم يكونا من (المفكرين القادرين على الحديث عن أيديولوجيا معينة وكأن المفكر الرأسمالى أو البورجوازى أو الوجودى لم يكن يمثل (ظاهرة ضرورية فى نطاق ذلك المجتمع) أو ذاك ، وفقاً لظروف تطوره ، أو وقوعه تحت مؤثرات ذات طبيعة خاصة .

وإذا كان لكل مجتمع أيديولوجيته الخاصة به ، التى تنبثق من مصالحه

الخاصة ، سواء أكان مجتمع العصابة أو مجتمع الحزب ، وسواء وجدت القلم الذى يعبر عنها ويفلسفها أولم تجد ، فإن منحى (اللاأدلجة) يأخذ انطباعًا تأمليًّا منعزلا ، أو وضعيًّا خارج حدود الطبقة وخارج حدود التطبيق ، ولعل هذا مايجسده قول مولنر Molner : (مادام « المثقف » يصر على موقفه ، من أن نظراته الفلسفية ينبغى أن تكون محددة من قبل الأيديولوجيا ، فإن كل تأملاته ستكون غير مثمرة) ص ١٨٤ .

ومن هذا المنطلق تقسيم أوجست كونت للتاريخ البشرى على أساس أنه (يمر بثلاث مراحل ، هى اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية) . وعلى هذا التاريخ - حسب ذلك التقسيم - (أن يخلف وراء المرحلتين الأوليين ، لكى يدخل فى محراب الحقيقة العلمية الوضعية المجردة من أوهام وبدائية اللاهوت والميتافيزيقا) ص ١٨٤ / ١٨٥ .

(إن المعطى الوضعى المباشر لايخضع لعملية تفسيرية ، وإنما يفهم فقط عبر عملية وصفية .. إن العلم الوضعى لايطرح السؤال : لماذا ؟ وإنما فقط السؤال : ماذا ؟ وبالتالى فمن الخطأ التساؤل عن المادة التاريخية والتراثية فى صيغة « لماذا » ، لأن هذا يدخلنا فى حقل من الألغام الميتافيزيقية) ص ١٨٥ .

وهذا العرض لفكر (اللاأدلجة) الذى على أساسه (يصبح متوجبًا علينا أن نبدأ بداية جديدة إطلاقًا ، وأن نرفض فى سبيل تحقيق ذلك المراحل الإنسانية المنصرمة) ص ١٨٥ . - يقع فى إطاره الدكتور زكى نجيب محمود ، الذى يرفض التراث العربى ، (بصفته مادة تقليدية للتسلية فى ساعات الفراغ ، لاتربطها رابطة بالعلم والتقنيات الآلية .. كما يرفض المفكرون الغربيون الوضعيون المعاصرون تراثهم ، بحجة أنه يمثل مرحلة سيادة الأيديولوجيا اللاهوتية والميتافيزيقية) ص ١٨٧ .

إن الدكتور زكى نجيب محمود (فى معرض شرحه لمذهب « التحليل المنطقى » الوصفى الذى يأخذ به يقول : إن « حقائق الواقع هى دائمًا أفراد جزئية ليس فيها

تعميم ولاتجريد») ص١٨٧. ومن ثم تصبح مهمة «التحليل المنطق» الوضعى منصبة على تحليل اللغة ودلالتها ، أخذًا بقول الفيلسوف الفرنسى دى تراسى : (إن تكوين الأفكار وثيق الصلة بتكوين الكلمات ، فكل علم يمكن رده إلى لغة أجيدت صياغتها ، ومعنى قولنا عن علم معين أنه تطور وتقدم ، هو أن ذلك العلم قد ضبطت لغته لاأكثر ولاأقل) ص ١٨٨ .

وبناء على هذا يعلن الدكتور زكى نجيب (أن مؤدى مذهبه فى النقد الفنى هو : «أن ينصب تحليل الناقد على العمل الفنى نفسه ، لالننفذ خلاله إلى نفس الفنان ، ولاإلى العالم الخارجى ، بماضيه وحاضره ، بل نقف عنده هو ذاته ، فنرى كيف تتألف عناصره .. نعم نحصر أنفسنا فى العمل الفنى نفسه ، فلا نسمح لأى عامل خارجى أن يتدخل فى حكمنا ، كنفس الفنان ومشاعره ، أو حوادث التاريخ ، أو الأساطير الدينية وغير الدينية ، أو المبادئ الأخلاقية ، أو الأفكار الفلسفية ، فلا يجوز للناقد - بناء على هذه المدرسة الجديدة - أن يسأل عن لوحة - مثلا - قائلا : مامغزاها ؟ أو مامعناها ؟ لأنه لامغزى ولامعنى فى الفنون ») ص ١٨٩ .

المركزية الأوربية وقضايا الاستشراق ..

(انطلاقًا من رينان - ت سنة ١٨٩٧ م - تأخذ النزعة المركزية الأوربية اكتساب مواصفاتها شيئًا فشيئًا ، إذ إن رينان ميّز بين الجنس السامى والجنس الآرى) ، فى كتابيه (تاريخ اللغات السامية) و (ابن رشد) .. وقد جاء فى كتابه الثانى : (وليس العرق السامى هو ماينبغى لنا أن نطالبه بدروس فى الفلسفة ، ومن غرائب النصيب ألاّ ينتج هذا العرق ، الذى استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة ، أقل مايكون من بواكير خاصة به فى حقل الفلسفة) ص ١٩٧ .

(وعلى العكس من ذلك - كما يرى رينان - فإن الجنس الآرى مُهيًّأ غريزيًّا

للقيام بعمليات عقلية معقدة ، تتسم بالتحليل والتركيب والتفكير فى دقائق وتفصيلات الوجود) ص ١٩٨ .

(إن هذا الأمر يعنى – بتعبير واضح ملموس ، بالنسبة إلى رينان – أنه « من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعانى ، أن يطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ « فلسفة عربية » ، مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة فى شبه جزيرة العرب مبادئ ولامقدمات ، فكل مافى الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية) ص ٢٠٦ .

(وكتب أيديولوجى الاستعمار الأمريكى « باردجيس » ، فى نهاية القرن الماضى : « أن القسم الأعظم من الأرض تسكنه شعوب لم تستطع أن تقيم دولا متمدنة ، وليس بمقدورها عمليًّا أن تقوم بمثل هذه المهمة ، فقد قدر عليها أن تظل همجية أوشبه همجية ... وإزاء هذا الوضع . لايقتصر واجب الشعوب الناضجة سياسيًّا على الاستجابة إلى توسلات الأمم المتخلفة التى تلتمس المعونة والإرشاد ، بل يتعدى ذلك إلى إرغام هذه الأمم على الخضوع والامتثال) هامش ص ٢٠٦ .

يقول وندلباند Windelband فى كتاب له حول تاريخ الفلسفة : (إنه يجد نفسه غير مضطر لكتابة فصل خاص بتاريخ الفلسفة لدى العرب ، لأن ماقدمه هؤلاء للأوربيين لم يكن فى الحقيقة سوى مكتسبات الفكر اليونانى والهيلينى من العصر القديم .. وبالقياس إلى أفكار مبدئية خاصة ، كانت الفلسفة المشرقية فى العصر الوسيط أفقر من الفلسفة الأوربية) ص ٢٠٢ .

مغالطة ، أو تعامٍ ، قد يكون مردهما إلى الفكر الاستعمارى الذى يعمد إلى التضليل والتمويه ، حتى يكتسب أرضًا جديدة ، عن طريق هدم القيم ، ومحاربة الموروثات الأصيلة ، وإشاعة الإحساس بالفقر والحاجة المعنوية والمادية .

ومع هذا ، فقد وجدت هذه المقولة الاستعمارية ، والنزعة العرقية المتعالية ، صدى فى نفوس بعض المثقفين العرب ، فاستجابوا لها ، استجابة المغلوب

للغالب ، أو استجابة الموهوم ، بأن كل ماجاء عن الغرب إنما هو من المسلمات التى لاسبيل إلى ردها أو محاورتها .

ينقل الدكتور تيزينى عن الدكتور على سامى النشار قوله : (إننا نتفق مع أرنست رينان فى أن المفكرين الإسلاميين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولا كاملا ، ولم يبدعوا فيها على الإطلاق) .

ويقول : (إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغى أن تلتمس فى الطوائف الإسلامية الدينية) . ص ١٩٨ .

وهو قول خطير ولاشك من أستاذ جامعى ، ينفثه فى عقول وقلوب الشبيبة العربية التى ماتلبث هى الأخرى أن تردده على نطاق أوسع ، فتتفاعل به عقول وقلوب المراهقين من طلاب المدارس الثانوية ، ومن ثم تكون فداحة الخطب ، (وعلى نفسها جنت براقش) ! !

إنها مسئولية خطيرة على رجال التعليم أن يروّجوا أفكارًا لم يحسنوا هضمها ، أو لم يحسنوا مراجعتها ، واهمين أن التقدم الصناعى الغربى يتبع تقدمًا فكريًّا ، دون تمييز بين أفكار طرحتها المصالح الغربية الاستعمارية ، وأخرى يمكن الاستعانة بها ، فى تنمية مدركاتنا ، وعلاج مشكلاتنا .

حين نقرأ (أن اشبنجلر يرى أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال ، الواحدة عن الأخرى ، وأن مايخيل إلينا من وجود تشابه بين حضارة وأخرى ، إنما هو تشابه ظاهرى لايكاد يتجاوز حد اللفظ) ص ٢٠٧ ، ينبغى أن ندرك من وراء هذا أنه يرفض (إمكانية التفاعل بين الشعوب والحضارات) ، ويترتب على هذا (أن العرب فى العصر الوسيط لم تقم بينهم وبين الشعوب الأخرى ، وخصوصًا اليونان ، علاقات حضارية عميقة ، كثيرًا أو قليلا) ص ٢٠٨ . وكأنه يروج للمقولة الاستعمارية (الشرق شرق والغرب غرب ، ولن يلتقيا) ، أو بعبارة أوضح : لقد كتب على الشرق أن يسير فى إسار الغرب ، يتسقّط مايجود به ،

ولاسبيل إلى الاستقلال عنه ، وإنْ توهم أنه يحكم نفسه بنفسه .

ومما يؤسف له أن ظاهر حياتنا اليوم يساعد على ترويج مفهوم (التبعية) للغرب ، ونحن نتنافس ونتصارع من أجل أن نسير فى فلك روسيا أو أمريكا ، من أجل أن نكون سوقًا لهذه أو لتلك ، فريق يضع مصيرنا فى مخالب الدّب ، وفريق يضع مصيرنا بين أنياب التنين ، وفى سبيل الاختيار بين هذه المخالب أو تلك الأنياب نخوض معارك ، ونعلق مشانق ، ونفتح سجونًا جديدة .

(إن كل مجتمع يتفاعل مع مجتمع آخر ، يتأثر به ، ويؤثر عليه انطلاقًا من احتياجاته الداخلية الأساسية ، من بنيته الداخلية الاجتماعية والقومية والأخلاقية والثقافية والعاطفية .

وعلى هذا النحو سيتبين لنا أن تأثر المجتمع العربى الوسيط بالثقافة اليونانية والهندية والفارسية والصينية لم يكن ليتم إلاّ على سبيل التمثل الذاتى ، أمّا أن يكون ذلك التأثر ذا طبيعة ميكانيكية ، فهذا لم يحدث) ص ٢٠٣ / ٢٠٤ .

وبالتالى يمكن القول – كما كتب أنجلز – (كان الفكر الحر النشيط الذى أخذته الشعوب الرومانية عن العرب ، وغذّته بالفلسفة اليونانية الحديثة الاكتشاف ، يعمق جذوره أكثر فأكثر عن هذه الشعوب ، ويمهد لظهور مادية القرن الثامن عشر) ص ٢١٥ .

فالتفاعل بين الشعوب ، على أساس من التفاعل بين الثقافات والحضارات ، حقيقة مادية ومعنوية ، لايمكن تجاهلها .. لكن هذا التفاعل لايتم إلا على أساس الاحتياجات الإنسانية والبيئية معًا ، ومن ثم يتم على وفق (الانتخاب) لما يصلح ، ومايتلاءم مع درجة التطور الروحى والمادى جميعًا .

ولاشك فى أن المجتمع العربى فى العصر الوسيط كان قادرًا على اكتساب كل شىء ، كان من الصحة العقلية والنفسية بحيث يستطيع هضم كل جديد ، أما اليوم ، وقد تحملنا أوزار قرون من الانتكاسات ، وأصابتنا التيارات الشمالية الباردة

فى مواطن الحس والإدراك ، فمن واجبنا أن نتحصن بما نملك ، ونعمق جذورنا ، ونستدفئ ونعالج أرواحنا وأجسامنا ، قبل أن ننطلق مع التيار.

يقول كراتشكوفسكى : إن (المكانة المرموقة التى تشغلها الحضارة العربية فى تاريخ البشرية أمر مسلم به من الجميع فى عصرنا) ص ٢١٦ . فلم لايقوم البحث التراثى (على اختيار الحدث أو الجانب التراثى بهدف دمجه فى جسد اللحظة المعاصرة) ؟ ص ٢١٧ .

إن من واجبنا أن نستنبت حاضرنا فى ماضينا ، وأن نستنبت ماضينا فى حاضرنا ، وأن نخصب هذا بذاك ، بحيث يتم التفاعل بين الأصالة والمعاصرة ، دون أن نزيف واقعنا بأقنعة سوانا ، وبهذا ننجو من الاغتراب فى الماضى ، كما ننجو من الاغتراب فى الحاضر والمستقبل .

الجدلية التاريخية التراثية :

هذا الطرح الشامل لكل مايجرى على الساحة العربية من أفكار عن التاريخ والتراث كان سبيلا إلى منهج وتطبيق ، بحيث (يطمح أن يكون موسعاً ومعمقًا ، بالقدر الذى تتيحه آفاق وإمكانات وأدوات البحث العلمى) ص ٢٢٢ .

(إن « التراث » بأحد أبعاده هو كل حدث أو أثر أو إنتاج إنسانى دخل الماضى وأصبح جزءًا منه) ص٢٤٢ . (وعلى حين يظل التاريخ– بصفته ماضيًا– عند حدود متاخمة الحاضر ، فإن التراث « يمتد نطاق وجوده حتى الحاضر » ، متداخلا فيه ، ومكونًا منه بعض جوانبه وسماته) ص ٢٤٢ ، بحيث قد نعتقد فى بعض الحالات (أن « الحاضر» ليس حاضرًا بقدر ماهو « تقليد » لوضع منحدر من الماضى) ص ٢٤٣ .

تقول الدكتورة سهير القلماوى : (إن قيل إنّ تاريخ الأحداث يعيد نفسه ، فوجدنا مايصدق هذا القول من الأحداث المعاصرة ، فتاريخ الأدب يعيد نفسه

إعادة أدق وأصدق ، والأدلة على هذه الإعادة لاتحتاج إلى بحث أو إشارة) ص ٩٩ .

(إن مجموعة كبيرة من الأغانى والأمثال والتقاليد الثقافية والأخلاقية والدينية ، إلخ ، التى تحتل مكانًا هامًّا فى بنيتنا الثقافية الشعبية المراهقة تنحدر من مراحل قديمة ، كثيرًا أو قليلا ، من تاريخنا العربى) ص ٢٤٣ .

وبذلك يختلط الماضى بالحاضر ، أو يتجدد به ، دون أن يصبح الماضى عبئًا على الحاضر ، بل يكون زادًا وسمادًا ، وعامل وعى وإخصاب .

(إن الناس حيث يعملون على أنسنة محيطهم الطبيعى والاجتماعى ، يجدون أنفسهم أمام موروث من العلاقات الاجتماعية الإنتاجية والمنجزات التقنية والأفكار السياسية والأخلاقية والعلمية ، إلخ ، وعلى ذلك فهم يجدون أنفسهم مرغمين على الانطلاق من واقع هذا الموروث ، محتفظين - فى هذا السياق - ببعض عناصره ، أو مبدلين فيه عمومًا) ص ٢٤٥ .

يقول أنجلز : (إن كل جديد يجد نفسه أمام القوى المنتجة التى حصلها الجيل القديم ، والتى تخدمه كمادة خام ، من أجل إنتاجه الجديد ، بفضل هذه الحقيقة تنشأ علاقة فى تاريخ الناس ، ينشأ تاريخ الإنسانية) هامش ٢٤٦ .

ولاشك فى أن مادة التراث خضعت لمؤثرات كثيرة ، منذ نشأتها ، وخلال رحلتها الطويلة ، فإذا تناولنا هذه المادة على أساس من النقد الخارجى (التوثيق) ، والنقد الداخلى (التحليل والتفسير) يمكن أن نُزيل عنها (عناصر التزييف والتشويه والحشو والتكميل ، تلك التى عمل على بثها وتثبيتها سياسيون أو مؤرخون أو مقومون تراثيون ، تأثرًا بمواقف سياسية أو أيديولوجية إلخ متحزّبة نفعية مباشرة أو غير مباشرة) ص ٢٤٦ .

إن كثيرًا من الفلاسفة والمؤرخين والأدباء والعلماء (لم يكونوا محايدين فى نطاق إنتاجهم لتلك المادة المكتوبة بصفتهم موجودين ضمن علاقات اجتماعية طبقية

وفئوية وجمعية « قومية » وإنسانية عامة يخضعون – فى الخط العام – للأطر الحضارية لهذه العلاقات ذات المواصفات المحددة) ص ٢٤٧ .

ولهذا تشكل المادة التاريخية (مادة موضوعية يستطيع التدخل والتصرف فى معطياتها ، على سبيل الاختيار لهذه المعطيات ، وعلى سبيل تنسيقها وتفسيرها ووضعها فى إطارها الصحيح من الحركة الداخلية للتاريخ ، ولكنه – وهذا شىء له أهمية مبدئية فى البحث التاريخى – لايستطيع إلاّ أن يعترف بوجودها الموضوعى دون إكمال أو حشو أو إنقاص ، ودون تزييف أو تشويه) ص ٢٤٧ / ٢٤٨ .

ومن ثم تكون (الحقائق التى يستنبطها المؤرخ من الوثائق هى السياق التاريخى لتلك الوثائق) ، دون أن تخضع لصنع المؤرخ الذى يستنبطها – كما يقول إدواركار فتصبح عملية كتابة التاريخ عملية خلق من جديد) هامش ص ٢٤٨ .

وهذا الدور الذى ينهض به (الباحث) لايتنافى مع قول فؤاد الشايب : (ولعل حسن الاختيار أساس الموضوعية والنصفة العلمية ، وتفهم روح القوم الذين يؤرخ لهم ، كثيرًا ماكان الاختيار السيّئ لدى مؤرخينا ورواتنا القدامى والمحدثين مقصودًا به خدمة غرض قَبلى أومذهبى أو قومى ، تضليلا للحق والعلم ، برغم صحة الحديث ، من حيث حدوثه) ص ٢٤٨ .

فالدكتور تيزينى بعدما يصف هذا القول (بالتعمية والخلط بالمفاهيم والتعسف فى استخدامها لايكاد يبعد عن مضمونها ، بل كأنه يؤيد اتجاه (الشايب) ويزيده وضوحًا ، فيقول :

١ – (ليس كل الذين ألفوا وكتبوا فى التاريخ العربى قد قبلوا ذلك بروح موضوعية علمية وإنْ كانوا عربًا أو مسلمين .

٢ – لم يعد اختيار الحدث التاريخى هو الذى يحدد رؤية المؤرخ للتاريخ وإنما مواقعه ووجهات نظره الاجتماعية والأيديولوجية ومنهجيته العلمية .

٣ – الحديث عن اختيار سيئ وآخر جيد يصبح مشروعًا فقط حينما ننتقل من

ذلك البحث التاريخى إلى البحث التراثى ، ذلك لأن هذا الأخير يقوم بالأصل على الاختيار التراثى المنطلق من الاحتياجات الاجتماعية الطبقية والقومية والأيديولوجية ، إلخ) ص ٢٤٩ .

أما عن البحث التاريخى فإننا (نؤكد رأى القائلين بذاتية التاريخ ، بمعنى أن ندرس التاريخ لذاته) ص ٢٥٠ ، ومع هذا ، فإن الباحث يكون (معرضًا للتحزب : لصالح شخصية أو فئة اجتماعية ، أو اتجاه فكرى ما ، ولكن دون أن يكون ذلك مرتبطًا بعملية تحليل وتركيب ، يخضع من خلالها وعلى أساسها تلك الشخصية أو الفئة الاجتماعية أو الاتجاه الفكرى لدراسة معمقة) ص ٢٥٠ .

ومثل هذا التحزب مرفوض من قبل (العاجزين عن إدراك المعنى الدقيق للتحزب التراثى والتاريخى ، فيخلطون بينه وبين التحزب التعسفى غير المنضبط بضوابط طبقية وفئوية وقومية إنسانية وبتوجيهات أيديولوجية محددة) ، ومرفوض من قبل (الممثلين لقوى اجتماعية دخلت الانحسار الاجتماعى ، وتحولت بذلك إلى قوى مضادة لحركة التقدم ، فيلجئون إلى إنكار فكرة التحزب التراثى والتاريخى أصلاً ، فى وقت يمارسون هم فيه أشد أشكال التحزب لتلك القوى المنحسرة) ص ٢٥٠ .

* * *

إلى هنا والقلم يعتسف الطريق من أجل أن يستثنى من يخدمون الخط اليسارى مع اعترافه أن (أكثر مواقف المؤرخين والباحثين التراثيين الأيديولوجية خلال تلك العصور الطويلة – متحزبة لصالح ملك أو نبىّ أو أمير أو فقيه أو متصوف أو فرقة دينية ، إلخ)ص ٢٥١ ، وذلك (نتيجة لواقع الحال الاجتماعى الحضارى العام الذى أحاط بهم) ص ٢٥٢ ، وكذلك الحال بالنسبة للناظرين فى مواقف المؤرخين السابقين ، اختيارًا وتحليلاً وتفسيرًا ، فوقع الوجود على الوجدان – بكل ما فى الوجود من مؤثرات وصراعات – قادر على تكوين أيديولوجيا ذاتية ، كما هو قادر على

تكوين أيديولوجيا طبقية أو قومية أو إنسانية ، وقد تتداخل الأيديولوجيات ، وقد تتناسخ ، وقد تتناسى ، لكنها تظل تحرك أصحابها وتعمل عملها بدرجات مختلفة .

لهذا لانستطيع أن نحكم (التوجه) نحو التراث إلاّ بقدر من (التخلى) عن الأيديولوجيات (الملزمة) ، بدلا من (التحزب) ، والتمسك بها ، وأن تكون الرؤية العلمية مصحوبة بوعى إنسانى عام ، يحكمه حب الحقيقة وحب الخير ، وإرادة السلام .. ومن ثم لاتكون (نظرية التراث المقترحة هى تجسد وإغناء وتطوير « للمادية التاريخية » فى نطاق « التراث ») ص ٢٥٤ ، لأن هذا هو التحزب المقيت ، الذى يزيف ويشوه ويجسم ويخفى ، دون الالتزام بغير الخط الحزبى ، وهو ماسبق أن ندّدنا به فى كتابات الشيوعيين التاريخية .

إننا لانستطيع أن نفصل بين التاريخ والتراث ، كما يفعل السيد الدكتور ، لأن التاريخ بالمفهوم العام يشمل كل مايرتبط بالإنسان ، عَبْر مسيرته ، اجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا ، ومن ثم فالتراث هو كل ماخلّفه هذا التاريخ ، وكل ماخلفه التاريخ يعمل فى الحاضر وفى المستقبل بصورة أوبأخرى .

إن الفصل بين التاريخ والتراث عملية مصطنعة ، يقصد بها التخلى عن الموضوعية ، لصالح (الحزبية) ، مع أن هذا الفصل قائم على افتراض وهمى ، وهو أن التاريخ يتاخم الحاضر ولايداخله ، فى حين أن التراث يداخل الحاضر ويعيش فيه .

إذا كان (الوعى الطبقى ، أو مانسميه الأيديولوجيا ، هو حصيلة مكثفة لتكون وتبلور تاريخى وتراثى ، ضمن الطبقة المعنية فى علائقها الذاتية ، وعلائقها الأخرى الخارجية ، القائمة بينها وبين تلك الموجودة فى مجتمعات أخرى متاخمة أو بعيدة) ص ٢٥١ ، فإن الوعى الفردى ثمرة الوعى الطبقى والوعى العام ، ماضيًا وحاضرًا ، تتشابك فيه علاقات إنسانية ثقافية واقتصادية وسياسية وعسكرية ، إلخ .

وبناءً على هذا ، فإن صانعى التاريخ ، أصحاب الوعى الفردى ، هم

(حصيلة مكثفة وتبلور تاريخى تراثى) ، وهم المعبرون إلى حد ما عن مجتمعهم ، لأنهم مرآة هذا المجتمع ، فإذا كنا بصدد (البحث التاريخى) فإن الأمانة العلمية توجب دراسة (الأحداث) ، فى ظل مكونات المجتمع ومؤثراته ، وفى ظل علاقة الفرد بالطبقة ، (وبالطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى الموجودة فى زمنه) ، ومن هنا لايمكن فصل التراث عن التاريخ .

وإذا كان (المشروع) الذى يطمح الدكتور إلى القيام به يعتمد على (ملاحقة الحادث الاجتماعى فى سياقيه التاريخى والتراثى)، فإن (ملاحقة الحادث السياسى) تتم كذلك فى (سياقيه التاريخى والتراثى) .

وسواء تم الفصل بين التاريخ والتراث ، أولم يتم ، فإن التحزب التراثى والتاريخى لايبعد عما استنكره ، من أن (المؤرخ مؤلف) ، لأن (الاختيار والتفسير والتحليل ، على ضوء المفاهيم والأيديولوجيات المعاصرة يجعل من هذا العمل فنًّا لايصل إلى درجة العلم ، ومن ثم تضيع الحقيقة التاريخية ، لأنها تتلون بألوان الأيديولوجيات .

إذا كان (ارتباط « الاختيار التراثى » بمقتضيات اللحظة الراهنة – فى آفاقها المستقبلية – ارتباطًا موضوعيًّا وذاتيًّا ، لأننا حين نختار من تاريخنا ، فإننا نفعل ذلك انطلاقًا من موحيات ومقتضيات وآفاق واقعنا العربى الراهن اجتماعيًّا واقتصاديًّا وقوميًّا وثقافيًّا ، إلخ) فقيم إنكاره على الدكتور عبد الرحمن بدوى قوله : (كان على التاريخ – شاء أو لم يشأ – أن يكون ذاتيا ، وأن يتوقف على قدرة ذاتية خالصة للقائم بالبحث التاريخى) ، ثم يعلق بأن الدكتور بدوى (ينقل هذه الصورة الرمادية الداكنة عن قضايا التاريخ من الغرب الإمبريالى المستنفد تاريخًا إلى إطار اجتماعى ، لم تستطع قواه الاجتماعية ، البورجوازية فى طليعتها ، أن تحقق الحد الأدنى من التقدم العلمى التاريخى) هامش ص ٢٦٩ .

وإذا كان (واضحًا ومفهومًا ومشروعًا ألاّ يكون المستشرقون – من حيث المبدأ

العام – قادرين على ممارسة « الاختيار التراثى » العربى ص ٢٦٩ ، لأنهم غرباء عن هذا التراث ، أولأن مكوناتهم (الذاتية) تختلف عن مكونات أصحاب هذا التراث ، حتى إذا وعوا التاريخ والتراث العربى واللحظة القومية المعاصرة فى الوطن العربى وعياً علمياً ، ووقفوا إلى جانب العرب وقفة مسيسة أصبحوا قادرين) ص ٢٧٠ .. أليس هذا التصور من واقع المنهج الذاتى لا الموضوعى .

مامعنى أن هذا الاختيار (ليس « اختياراً » مقصوداً بذاته ولذاته ، وإنما هو فعل هادف) ص ٣٧٢ أليس هذا الهدف من واقع (التوجه الذاتى) وإن كان جزءاً من التوجه الوطنى أو القومى أو العالمى ؟

إذا استعدنا الماضى تراثياً ، (نستلهمه ونسائله ونحاوره ، بهدف الإسهام فى حل مشكلاتنا المعاصرة) ص ٢٧٦ ، ألا يعد هذا إعادة كتابة للتاريخ أو تأليفه ؟ .

وإذا كان (لكل عصر الحق فى أن يمارس الاختيار التراثى ، وفق احتياجاته وتطلعاته الموضوعية والذاتية فيأخذ من عناصر التراث الماضية والراهنة على سبيل الاستلهام التراثى ، أو التبنى التاريخى التراثى ، مايلى تلك الاحتياجات والتطلعات ، ويدع منها ماهو غير ذلك للباحثين المؤرخين الأكاديميين) ص ٢٨٢ ، فأين تقف المنهجية العلمية ، إذا لم تقف إلى جانب المؤرخين الأكاديميين ؟ .

لقد جال الدكتور جولة واسعة بين النزعات الفكرية المختلفة ، وقاتل فى كل الجبهات ليجد نفسه أخيراً يتحرك فى إطار ذاتى ، مدفوعاً بنوازع (حزبية) بعيدة من الحقيقة العلمية التى تطلب لذاتها ، لا الفائدة التى يجنيها الفكر الاشتراكى من ورائها .

إن هذه الجولة الواسعة هدفها تطهير الساحة الفكرية والسياسية من أى (أيديولوجية) مغايرة للمادية الاشتراكية ، لأنه (كيف تستطيع فلسفة تمثل حصيلة تطور عاصف فى إطار علاقات رأسمالية نامية جداً أن تلبى الحاجة الثقافية لمثقفى طبقة بورجوازية إقطاعية هجينة متخلفة لم تحقق تراكماً أولياً فى الحقول الاقتصادية والاجتماعية والعلمية ؟) ص ٣١٤ .

على هذا يصبح (الخيار الوحيد المطروح أمام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي الأداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية) ص ٣٣٧ فهي ثورة متطورة قائمة على فلسفة يتوجب عليها (أن تغير صيغتها مع كل اكتشاف ذي أهمية رائدة على الصعيد العلمي الطبيعي) كما يقول أنجلز . هامش ٣٢٣ ، وأن تغير أسلوب تعاملها مع الأيديولوجيات المختلفة ، وفقًا للظروف التي تنشأ معها أومن حولها ، (من خلال الحزب السياسي الثوري المتجانس أيديولوجيًا ، وسياسيًا ، وتنظيميًا ، على أساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية) ص ٣٢٨ .

وانطلاقًا من هذا الموقف (لايفوتنا التأكيد على أن نظرية التراث المقترحة هنا ترى مهمتها القصوى في العمل على اكتشاف :

١ – وحدة الفكر العربي في سياقه التراثي ، بعد أن يكون قد بحث واستقصى في سياقه التاريخي .

٢ – وفي خلق جسور عميقة بينه وبين الحاضر العربي ، في احتياجاته الشاملة الاجتماعية والاقتصادية والقومية والثقافية الأيديولوجية) ص ٣٣٠ / ٣٣١ .

وإذا كان (التراث العربي الفكري يجد نفسه حتى الآن مرغمًا على أن يقدم مزيدًا من التبريرات لشرعية الوجود الأيديولوجي الإقطاعي ، وبالتالي للوجود الطبقي الإقطاعي ، وذلك انطلاقًا من واقع الحال في الوطن العربي الذي يتميز بأن الجماهير العظمى فيه تتحرك في إطار هذا الوجود الأيديولوجي وتحميه ، معتبرة إياه الوجود الأمثل ، ومعتبرة أن أي تحدٍّ له هو تحدٍّ لها نفسها) ص ٣٣٤/٣٣٥ – فإن علينا أن نعرف (كيف نعبئ الجماهير اشتراكية وقومية ديمقراطية ، إذا كان معظمها مايزال متمسكًا بالقيم الدينية الإسلامية والمسيحية) ص ٣٣٩ .

(إن الدينين الإسلامي والمسيحي لايتعارضان ، في نطاق تأويل عصري لها ، منطلق من منهجية البحث الماركسي ، مع الأخذ بالاشتراكية العلمية وأساسها

الفلسفى نظرية ، وبالاشتراكية تشكيلة اقتصادية اجتماعية) ص ٣٣٩

(ماعلينا إلا أن نمد أيدينا إلى الوراء لنكتشف كل مامن شأنه تدعيم مواقفنا الأيديولوجية الاشتراكية لدى جماهيرنا مزيلين بذلك مرة واحدة ، وإلى الأبد ، تلك القطعية التى تكونت بيننا وبين هذه الجماهير.ومثبتين كذلك أن تاريخنا وتراثنا مترعان بالأفكار الاشتراكية الثورية ، ونكون بذلك أخيرًا قد سحبنا البساط من تحت أرجل القوى والأحزاب السياسية الإقطاعية والبورجوازية الإقطاعية التى جعلت من تاريخنا وتراثنا – لفترة مديدة – حكرًا لها واحتياطيًّا أيديولوجيًّا لمعاركها ضد التقدم) ص ٣٣٩ / ٣٤٠ .

(لاشك أن ذلك التراث خصب وغزير فى عناصر العداء للتقدم الاجتماعى والفكرى ، ومن ثم فإن لجوء أيديولوجية تلك الطبقات إليه يرتكز إلى أساس فعلى غير مصطنع ، وبناء عليه فإن الرد على ذلك لاينطلق من إنكار تلك العناصر كما يفعل ذلك الأيديولوجيون تجاه العناصر التقدمية منه بغباء وحقد ، وإنما هو من تقويم جديد للفكر العربى الإسلامى كله ، تقويمًا يضعه فى سياقيه التاريخى والتراثى ، ويخضعه « لاختيار تراثى ثورى » . منطلق من موجبات واحتياجات وآفاق المرحلة القومية المعاصرة فى الوطن العربى) ص ٢٤٦ .

(لنبعث فى ذاكرتنا تلك الانتفاضات التى التهبت فى المجتمع العربى الوسيط والحديث على الأقل – دون أن نذكر المعاصر – مثل انتفاضة الخوارج والقرامطة والزنج ، والانتفاضات الفلاحيّة فى لبنان وسوريا والعراق ومصر ، الخ ، ثم لنستعرض الصراع الأيديولوجى الذى دارت رحاه بين اتجاه التقدم واتجاه المحافظة والرجعية ، فى تلك المراحل التاريخية من المجتمع العربى .. فإننا نجد أن تحليلا اجتماعيًّا واقتصاديًّا وأيديولوجيا وثائقيًا للمراحل ماقبل الاشتراكية – يقدم لنا مجموعة ضخمة من الإنجازات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية التى

حققتها الطبقات المستغلة السائدة فى المجتمعات الإنسانية قبل الاشتراكية) . ص ٣٦٢ / ٣٦٣ .

وعلينا أن نعى جيداً قول لينين : (بدون تراث الثقافة الرأسمالية لانستطيع أن نبنى الاشتراكية) هامش ص ٣٦٤ .

وبهذا لاتصبح (الماركسية) فكرًا دخيلاً على المجتمع العربى الإسلامى ، بل تكون نابعة منه ، أصيلة فيه ، وبخاصة إذا عرفنا أن كارل ماركس قرأ كتابًا (فى الأموال) لمؤلف عربى من القرن الرابع الهجرى يسمى أبو عبيد الله ، ترجمه أحد المستشرقين ، وعلق ماركس على هوامشه بخطه تعليقات تشيد بالأفكار الاجتماعية التى فيه .. ويروى المستشرق بولجانون أن ماركس كان يقرأ هذا الكتاب فى أثناء تأليفه لكتابه (رأس المال) وأن بين أبى عبيد الله وماركس فى قضية العمل وقيمته شبهًا كبيرًا ص ٣٦٩ . ولقد سبقت الإشارة إلى اشادة لينين بفكر ابن خلدون ، ولقد تساءل لينين : (ترى ، أليس فى الشرق آخرون من أمثال هذا الفيلسوف ؟) ص ٣٧٠ .

وهناك وثائق ومواقف أخرى للينين ولغيره من الماركسية ، تظهر اهتمامه المباشر والخاص بقضايا التطور فى الوطن العربى الحديث . ص ٣٧١ .

و (إن اللينينية تقدم صورة دقيقة عن فهم وتطبيق وتطوير الماركسية فى المجتمع العربى ، وهذا مايضع حدًّا لأعداء الماركسية المستوردة) هامش ٣٧٢ .

هكذا يثبت الكاتب القدير أن بيننا نسبًا وصهرًا مع الماركسية.وهكذا (ترى أصالتنا متطابقة مع مجموع الحركات والاتجاهات والشخصيات التقدمية والمحرضة على التقدم فى تراثنا العربى الإسلامى ، بدءًا من التساؤلات العقلية البسيطة التى طرحها القرآن والمؤمنون والهراطقة اللاحقون أمثال أهل الرأى والنظر والقدريين ، وحتى أعمق وأعقد المسائل والحلول التى طرحها وقدمها المفكرون العرب الإسلاميون فى مراحل النهوض ، والانحسار ، ثم النهوض الحديث) ص ٣٧٣ .

هكذا يخطط القوم من أجل نشر (الماركسية) فى حين يحمل (الكهنة) أكفانهم بين أيديهم ، يحرمون كل جديد ، ويكفّرون كل مجتهد ، ويجاهدون ضد النظم الاقتصادية الحديثة فى البنوك وشركات التأمين ، ويلبسون نساءهم ثياب الحجاب المتجاوزة . فمتى ياأيها النوّام نَصْحو ؟ !

٥ فى الدين والتراث

(طبقًا لما يقول أرنست رينان – بحق – فالفكر القديم ليس قادرًا على أن يقدم لنا شيئًا ، وأن علينا لذلك ألّا نطالبه بأكثر من نفسه هو) ص ٦ .

بهذا يقدم هادى العلوى كتابه (فى الدين والتراث)[1] ، الذى ينحو منحى صادق جلال العظم فى مهاجمة الإسلام والمسلمين بصورة أكثر عريًا وأشد تبجُّحًا .

تقول سطوره الأولى : (مبدئيًّا ، ليس بين الإسلام والاستعمار تناقض ، فالاستعمار لا يحارب الأديان ، لأنها أصلا لا تحاربه ، والإسلام كعقيدة لا شأن له مع الاستعمار ، وقد استطاع المتدينون المسلمون ورجال الدين الإسلامى ممارسة طقوسهم وواجباتهم الدينية فى ظل الحكم الاستعمارى بكل أشكاله : احتلال ، حكومات عميلة . . ومن غير أن تثار فى وجوههم أية مشكلة بسبب ذلك) ص ٨ .

عبارة لا يجرؤ الاستعمار نفسه على أن يقولها لا بسبب الخلل فى التركيب ، إذ إن عدم محاربة الاستعمار للإسلام – فرضًا – لا يعنى عدم التناقض ، فقد تكون المهادنة وسيلة لتجنب صراع يسبب متاعب ما أغناه عنها ، ثم إن المصالح الاستعمارية لا يمكن بحال ألّا تتعارض مع مصالح الشعوب الإسلامية ، يكفى أن يكون المستعمر دخيلا على هذه الشعوب ، يشاركها قوتها ، ويهدد مسيرتها ، ولقد

---

(١) دار الطليعة – بيروت سنة ١٩٧٣ .

حارب الإنجليز بعضهم بعضًا على الأرض الأمريكية لمجرد أن بعضَهم سبق إلى هذه الأرض واستأثر بها . . هذا . . وإنّ تاريخ الاستعمار فى أفريقيا وآسيا يمثل حربًا مستمرة ضد الإسلام ، وضد اللغة العربية ، بصورة ضارية ، ومن يقرأ العناوين الرئيسية – دون أن يقلب فى صفحات التاريخ الأسود الطويل – يتعرف إلى ما صنعته فرنسا بالإسلام واللغة العربية فى الجزائر والمغرب وتونس وموريتانيا ومالى وتشاد والنيجر وغينيا والسنغال والصومال (الفرنسى) وسوريا ولبنان ، ويتعرف إلى ما صنعته إيطاليا بليبيا والصومال (الإيطالى) وإرتريا ، ويتعرف إلى ما صنعته إنجلترا فى مصر والسودان وفلسطين والعراق واليمن وفى الهند وأفغانستان وإيران ونيجيريا وغانا وتنجانيقا وزنجبار ويتعرف إلى ما صنعته هولندا بأندونسيا وساحل الخليج العربى وشرق أفريقيا ، ويتعرف إلى ما صنعته روسيا بالشعوب الإسلامية : من الخزر والترك والفرس والأرمن ، الذين ضمتهم إلى الاتحاد السوفيتى واستنزفت عقديتهم ودماءهم وأموالهم . . ولا يخفى ما تحدثه الآن فى أفغانستان واليمن وإرتريا والصومال وسوريا ولبنان وتشاد .

ولقد استدرك الكاتب خطأه ، فى هذا التعبير ، فقال (والكلام بلا فواصل) :

(ولكن الاستعمار وجد نفسه أكثر من مرة أمام مجابهة ترتدى ثوبًا إسلاميًّا ، كما حصل – على سبيل المثال – فى حركة الجامعة الإسلامية التى نادى بها جمال الدين الأفغانى ، وفى حركات التحرر الوطنى فى المغرب العربى ، حيث ارتبط النضال ضد الاستعمار الفرنسى ببقايا ثقافة إسلامية رافقت وعززت الأهداف الوطنية والقومية لكفاح المغاربة ، وأخيرًا فى ثورة العشرين العراقية ، التى قادها رجال الدين الشيعة (!!) ضد الاحتلال الإنجليزى للعراق ، فى معالجة أزمات كهذه كان الاستعمار مضطرًّا إلى شن هجوم أيديولوجى ضد الإسلام ، ووسيلته إلى ذلك هى التبشير والمحتوى الثقافى لتبشير دينى بحت ، يشرح مزايا المسيحية والمسيحيين ،

ومساوئ الإسلام والمسلمين ، هادفًا إلى زعزعة العقيدة الدينية لهؤلاء وتحويل أفكارهم باتجاه المسيحية دين المستعمر) ص ٩/٨ .

فإذا كان الأمر كذلك ففيم كانت العبارة قبل ، إلّا إذا كان الكاتب مدفوعًا بحقد أسود لمهاجمة الإسلام والمسلمين ، لأن العقيدة الدينية هى التى لا تزال الصخرة الصامدة فى وجه المدّ السوفيتى والتعاليم الماركسية ؟

قد تجد التحركات الإسلامية اليوم عونًا من جهات غير إسلامية اعترافًا منها بقدرة العقيدة الدينية على مواجهة المد الإلحادى التخريبى الدموى .

ولقد تحالف من قبل الإنجليز والفرنسيون والأمريكان مع الاتحاد السوفيتى فى مواجهة النازية ، وكلمة تشرشل – عن استعداده للتحالف مع الشيطان (الروسى) للدفاع عن بلاده – مشهورة .

لكن هذا العون لا يمكن أن يحوّل التصادم (إلى نوع من الوفاق) يستخدم فيه الإسلام ستارًا لتنفيذ مشاريع استعمارية) ، وليس صحيحًا أنه (قد حصل مثل ذلك فى السودان على يد الحركات الدينية كالمهدوية والإخوان المسلمين ، وفى الجزيرة العربية على يد أسرة آل سعود ، ومؤخرًا فى أندونسيا ، ومن أبرز وأقوى أشكال التحالف ما تمخَّض عن إقامة دولة الباكستان التى وضعت – منذ لحظة ميلادها – فى خدمة المصالح الإنجليزية والأمريكية) ص ٩ .

إن مثل هذا القول الجزاف بعيد كل البعد عن المنطق السياسى والمنهجية العلمية ، لأن الحركة الدينية لا تنشأ على أرضها مقطوعة الصلة بالعالم ، لأنها جزء من التيارات المتصارعة على هذا الكوكب ، وكما تهبّ الرياح على مكان حين يسخن الجوّ أو يبرد فى مكان آخر ، وتسقط السحب فى غير مكان إنشائها كذلك الاتجاهات الفكرية والعقائدية تتأثر وتتحرك بحركة ما يجرى فى العالم ، لكنها – بقدر أصالتها وأصالة القائمين بها – لا تزيف ولا تنحرف ، وإن لبست ثيابًا ملونة تفرضها طبيعة المناخ أو طبيعة اللعبة السياسية .

وإذا كان الشيخ محمد الخالصى قد أعلن (فى رابعة النهار) عن (وجوب الاتفاق مع الإنجليز والأمريكان وغيرهم من مستعمرى أوربا المسيحية ضد الشيوعيين، لأن أولئك أهل كتاب وهؤلاء ملاحدة) ص ١٠ ، فإن دعوة هذا الشيخ – وهو ابن الشيخ مهدى الخالصى أحد زعماء ثورة العشرين العراقية ، ضد الاستعمار الإنجليزى – إنما هى دعوة (المحالفَة مع الشيطان) فى مواجهة الوباء الذى يهلك الحرث والنسل .

وإذا كان الاستعمار لا يحارب الأديان – كما يزعم الكاتب – ألا يُستعان به ضد أعداء الدين ؟

ماذا يفعل أبناء أفغانستان اليوم إذا لم يجدوا غير العون الأمريكى ؟

إن أخطر ما تصاب به الدول (النامية) اليوم أن يبلغ ببعض أبنائها الولاء لدولة أخرى حدَّ التخلى عن الوطن والدين والتاريخ .

الإسلام والاستعمار الثقافى

(تتمركز الدراسات الغربية لتاريخ الإسلام حول محاولة إلغاء الوجود التاريخى للحضارة الإسلامية ، أعنى سلبها تلك المساهمات الفعلية فى حضارة العالم القديم ، وإنزال دورها فى التاريخ الإنسانى إلى مرتبة الصفر وقد نهض بهذا العبء المستشرقون) ص ١٢ .

لكن من المستشرقين من لجأ (إلى حضيض الشتم الذى يمارسه صغار الصحفيين) أمثال الأب لا مانس ، ولكن هذه الطريقة (مفضوحة ومنفرة للغاية) ومنهم من أخذ منهج البحث العلمى ستارًا يعمل من ورائه على (تفريغ الظاهرة من أى محتوى إيجابى يحتمل أن يكون قد حقق لها تأثيرًا فى مجالها المخصوص . . ويمكن أن يشار فى حدود هذا المخطط إلى الكثير من كتابات كبار

المستشرقين أمثال لويس ماسنيون ، وهاملتون جب ، ومنتغمرى وات ، وروزنتال ، وهنرى كوربان ، فضلا عن سابقيهم دى بور،وفلهوزن ، وكولدزيهر ، وغيرهم) ص ١٢/١٣ .

ويدعو إلى هذا الموقف (حاجة الاستعمار إلى المزيد من الأسلحة ، فى صراعه ضد الشعب العربى والشعوب الإسلامية بوجه عام ، ويحقق هذا المسعى للمستعمرين منافع استراتيجية خطيرة ، وعلى سبيل المثال : تجريد الشعوب من خصائصها القومية ، تشكيكها فى قدراتها الذاتية على التطور ، تأكيد الفلسفات العرقية ، تصوير تخلفها الحالى كما لو كان امتداداً لتاريخ طويل من التأخر والهمجية) ص ١٤ .

فإذا كان هذا هو موقف (الشوفينية الأوربية) فما عسانا نفعل لنحمى أنفسنا من هذه الأساليب الخبيثة ؟ .

يقول السيد الباحث الذى سبق أن قرر وجود وفاق بين الاستعمار والإسلام :

(لم يعد للقوى الثورية – فى منطقتنا العربية – من مبرر لإبقاء علاقتها مع العقائد الدينية ، أيًّا كان شكلها ، إن الأيديولوجية الثورية تتعارض فى جوهرها مع الدين ، وليس للدين بدوره أن يقدم أية مساهمة فى كفاحنا الحالى ضد الاستعمار والإمبريالية) ص ١٤ .

فأين تقف هذه القوى الثورية ؟ فى صف الاستعمار الغربى الذى (يجرد الشعوب من خصائصها القومية) . وأبرز هذه الخصائص الدين واللغة والتاريخ ؟

* * *

ويقول : يجب الفصل بين الدين والتراث ، إذ (يختلف الموقف من الدين عن الموقف من التراث ، إن ثقافتنا يمكن – بل يجب – أن تستغنى عن الفكر الدينى ، ولكنها لا تستطيع الانفصال عن التراث الفكرى للإسلام) ص ١٥ .

فأين يسكن هذا (الفكر الدينى) إذا لم يكن فى (التراث الفكرى للإسلام) ؟

يقول (يؤكد لينين أن الثقافة القومية ذات طابع مزدوج ، إذ هى تتضمن بالإضافة إلى الثقافة السائدة للطبقة الاستغلالية عناصر من الثقافة الديمقراطية الاشتراكية ، ذلك لأن فى كل أمة جماهير كادحة مستغلة ، ويوضح الكاتب السوفيتى فلا ديميرغوريونوف – فى تحليله لهذه المقولة اللينينية – أن العناصر الديمقراطية هى الجزء غير القابل للاستبعاد من التراث والذى ينبغى أخذه بالضرورة لبناء الثقافة الجديدة) ص ١٥/١٦ .

وماذا يفعل الاستعمار الغربى غير أن يركز على الجوانب (السلبية) التى تخدم أهدافه ؟

إذن ، فالموقف واحد ، دون حاجة إلى منهجيات علمية ، فكل تراث فيه الطيب والخبيث ، والسمين والغث ، والكلاب عادة لا تأوى إلّا إلى الجيف .

فإذا كان – عند (السادة) الشيوعيين – (التفسير المادى للتاريخ هو النظام الأمثل لضمان تقييم سليم للظواهر المدروسة) ص ١٧ فإن (المنهجية الموضوعية) عند (السادة) الرأسماليين هى (النظام الأمثل لضمان تقييم سليم للظواهر المدروسة) .

فماذا نحن فاعلون ، وقد وضعنا (الثوريون) بين اختيارين ترفضهما مصالحنا الحيوية ومقوماتنا القومية ؟

وإذا كانت هذه (الظاهرة التاريخية) مرتبطة خيوطها بالعقيدة الدينية ، فكرًا ومناخًا وأسلوب حياة ، فكيف لمن ينكر الدين ويحاربه أن يهتدى إلى (قرار عادل جدير بالاحترام) ؟

إذا كان الباحث (يستطيع بتقييم آحادى الجانب أن يمسك بأرسطو ويطرحه فى مزبلة التاريخ فيما لو أخذ بنظر الاعتبار نظرياته الفلكية ، كما يستطيع باحث آخر أن يعتبر أرسطو ماديًا من الطراز الأول إذا استند إلى جوانب معينة من فلسفته الطبيعية) هامش ص ١٨ فكيف نطمئن إلى ما يفعله الشيوعيون أو الرأسماليون وهم يتوجهون إلى التراث بدوافع (سياسية استعمارية) ؟

أليس من واجبنا أن نتوجه إلى التراث العربى الإسلامى بروح عربية إسلامية بحيث تستجيب الأصالة التاريخية للأصالة الذاتية فنكشف عن حاجتنا لتدعيم حاضرنا ومستقبلنا ؟

نحن نعيب على المستشرقين دراستهم للأدب العربى ، لأنهم يتعاملون مع ظاهر الدلالة اللغوية دون القدرة على اكتناه موحياتها فتذوق اللغة والتفاعل معها لا يتوافران بمجرد دراستها لأن للغة علاقات نفسية ذات أبعاد مختلفة ، ومن هذه العلاقات النفسية الولاء القومى : دينًا ولغة وتاريخًا وعادات وتقاليد .

ولقد تحول الولاء القومى عند الشيوعيين – للأسف – إلى ولاء مذهبى حزبى ، ومن ثم كان من اليسير على الماركسى أن يضحى بدينه ووطنه وقومه على مذبح (الشيطان الأحمر) فكيف يحكم أمثال هؤلاء فى تراث (عربى إسلامى) ؟

* * *

ويقول : (يتعين أن يؤخذ بنظر الاعتبار أن تراث الإسلام لا يمثل – حتى فى أقدم أدبياته : القرآن والحديث وسلوكيات وأفكار الصحابة والتابعين – موقفًا واحدًا يمكن أن تتحدد خصائصه تحديدًا نهائيًا وقاطعًا) هامش ص ٢٢ .

وهذا القول يتردد على أقلام اليساريين وأشياعهم ، من صادق العظم إلى غالى شكرى ، ومع هذا فإن أحدًا لم يسأل نفسه : هذا (الموقف الواحد)، من أى شىء ؟ من الخالق ؟ من المخلوق ؟ من الخير ؟ من الشر ؟ من الحلال والحرام ؟ من الحقوق والواجبات ؟

هل ثمة اختلاف فيما جاء به القرآن ؟ فيما جاءت به السنة ؟ فيما بين القرآن والسنة ؟

هل قال الصحابة أو التابعون بغير ما جاء فى القرآن والسنة أو بما يخالفهما ؟

لو أن هؤلاء اليساريين يقرءون فى أصول التشريع الإسلامى لكان لهم أن يضعوا أيديهم على مكامن الداء ، فيحق لهم أن يتاجروا بها . . أما أن يقف الأمر

عند مجرد الافتراءات المطلقة ، فهذا ما لا ينبغى الالتفات إليه .

والسيد الكاتب نفسه يعترف بأن المنابع التى ينهلون منها ، ثم يتقيئون ما ينهلون ليست صالحة للأخذ بها ، لأن (المعالجات الماركسية للتراث الإسلامى تواجه معضلتين ، أولاهما : عدم الإحاطة بالظواهر المدروسة ، تلك المشكلة اللازمة لأكثر المستشرقين ولكثير من الكتاب العرب أيضًا ، ولا عذر للباحث فى التمسك باستقراء ناقص يستند إليه تصوره لأية ظاهرة يدرسها ، والثانية : تترتب على الامتدادات المعاصرة لحضارة الإسلام ، من جهة ارتباطها بالدين) ص ٢٣/٢٢ .

فإذا كانت الحضارة الإسلامية مرتبطة بالدين على امتداد التاريخ الإسلامى إلى اليوم ، وإذا كانت (المعالجات الماركسية لا تملك الإحاطة بالظواهر المدروسة) ، فكيف نجرؤ على أن نصدر أحكامًا مطلقة ، ترددها أبواق صماء ، لا تملك القدرة على المناقشة والمراجعة ؟ .

تشريع الاستبداد ، ونشوء البيروقراطية فى الإسلام . .

تحت هذا العنوان المثير يقول :

(كانت الشريعة هى الدستور المرعى للدولة . فى زمن النبى محمد والخلفاء الراشدين ، مع فترة استثنائية من ثلاث سنوات ، تستغرق حكم عمر بن عبد العزيز ، فى هذا العقد كانت أعمال الخلفاء مقيدة بأحكام الكتاب والسنة ، وما أدى إليه اجتهادهم فى الأمور المسكوت عنها فى هذين الأصلين) ص ٢٨ فمن أين جاء الاستبداد فى التشريع إذن ؟

يقول : (إن الدولة الإسلامية استمرت تحكم بلا دستور ابتداءً من معاوية حتى سقوط الخلافة العباسية) ص ٣٠ .

وعلى هذا ، فالذنب ذنب حكام بنى أمية وبنى العباس ، وليس ذنب الدستور ، لكنه يقيم الحجة على الشريعة ، بأن (السلطة كانت فى ممارستها لهذه

السياسة فى حاجة إلى مرتكز أيديولوجى ، وقد وفرت المبادئ الدينية مادة كافية لهذا الغرض) ص ٣٥ .

وفى بحثه خلف هذا (المرتكز الأيديولوجى) يذكر أن عبد الله بن عمر (اختطّ لنفسه موقفًا من السلطة يقضى بطاعة كل خليفة) ، وأنه قال (لا أقاتل فى الفتنة وأصلى وراء غالب) ص ٣٦ وأن الحسن البصرى أفتى بأن (أفعال المستبدين قد تكون عقوبة من الله على عصيان الناس لأوامره وقد تكون بلاءً منه يمتحن به العباد) ص ٣٨ وأن هذه الفتوى كانت (لمنع الانتفاضة المسلحة التى كان العراقيون ينوون القيام بها ضد الحجاج ، والتى عرفت فى التاريخ باسم حركة ابن الأشعث ، وكان الحسن البصرى معاديًا للحجّاج والأمويين ، ولكنه ضد المعارضة المسلحة) ص ٣٨ .

أى أن المأخذ على موقف الرجلين بسبب المسالمة حفاظًا على الصف الإسلامى ، فى وقت انتشرت فيه الفتن ، وقاتل المسلمون بعضهم بعضًا .

ولو أن هذا الموقف مدان ، لأنه يحاول إطفاء الحريق ، بدلا من أن يمدها بالوقود ، فما ذنب الشريعة ؟

يقول : (من الجدير بالملاحظة أن عقيدة الجبر مستمدة أصلا من القرآن ، وتوجد آيات تنص على الإرادة الحرة للخالق وتدخله المباشر فى تعيين الرزق والعمر ، بل وسائر الأحداث فى المجتمع والطبيعة) ص ٣٩ وكذلك الحال بالنسبة للقدرية ، فهم يجدون فى القرآن آيات (تنص على الإرادة الحرة) للإنسان وأنه مسئول عن عمله (كل نفس بما كسبت رهينة) (يوم تجزى كل نفس بما كسبت) . . (من عمل صالحًا فلنفسه ، ومن أساء فعليها ، وما ربك بظّلام للعبيد) .

رصيد موفور من الآيات الكريمة تحدد مسئولية الإنسان ، وتدعوه إلى أن يسعى ويمشى فى مناكب الأرض ، طلبًا للرزق ، وأن يجاهد فى سبيل الله — إلى جوار

تحقق الإرادة الإلٰهية ، وقد عالج القدرية والأشاعرة ، فى كتبهم الكثيرة ، موضوع الكسب والاكتساب – الجبر والاختيار – علاجًا فلسفيًّا رائعًا ، سبقت الإشارة إليه (ص ٧٦ وما بعدها) خلال مناقشة أوهام الدكتور تيزينى .

على أن (من المدهش أن تقترن هذه العقيدة – عقيدة الجبر – بمستوى رفيع من الاندفاع فى العمل من أجل الدعوة . . ويستخلص بليخانوف من هذا الوجه دليلا على أن الجبرية قد تلعب دورًا إيجابيًّا فى التاريخ) ص ٣٩/٤٠ . لأن هذا المذهب ليس أساسه السلبية أو التواكلية ، وإنما أساسه تنزيه الله عن أن يشاركه فى ملكه أحد ، أو مرد الأمر إلى الله ، تأدبًا وتعظيمًا لأن (بيده ملكوت كل شىء) .

هذا إلى أن (شيوع الجبرية قد أدى أحيانًا إلى اعتناقها كعقيدة فلسفية دون أن تعنى بالضرورة مساندة السلطة) هامش ص ٤١ . وإذا كان أحمد بن حنبل قد رفض (مقاطعة المأمون وخلفائه برغم تبنّيهم للهرطقة المعتزلية) ص ٤١ فإنه رفض الاستجابه لإرادة المأمون والمعتصم من بعده أن يقول بِخَلْق القرآن ، واحتمل محنة التعذيب والسجن .

وإذا كانت (العقيدة الشيعية بفرعيها الإمامى والإسماعيلى تظهر الخلافة كما لو كانت جزءًا من الوحى الإلٰهى ، ويعتبر وجود الأئمة الشيعة من هذه الناحية استمرارًا للنبوة) ص ٤٣ ، فهذا شأن الشيعة فيما يذهبون ، ولا علاقة لهذه المزاعم بالتشريع الإسلامى ، وسواء كان مرد هذه المزاعم إلى دسائس اليهودى عبد الله بن سبأ وشيعته ، أو هى من صنع الانتكاسات التى مُنى بها الشيعة الإمامية والإسماعيلية ، فإن مثل هذا الضلال يحدث إلى الآن ، فما يزال المتسلقون يبالغون فى تعظيم ذوى السلطان ، ويجعلون منهم هياكل مقدسة ، يستوى فى ذلك المعز لدين الله الذى قال فيه ابن هانى الأندلسى :

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وجوزيف ستالين الذى كتب فى نعيه أحد المتطلعين إلى الرعاية مقالا يقول : (مات نبى الله ستالين) .

* * *

هذا عن الاستبداد ، أمّا عن البيرقراطية فقد نبتت جذورها فى عهد عمر بن الخطاب ، إذ (وصف عمر نفسه بأنه كان شديدًا مهيبًا ، وكان الناس إذا أرادوا أن يكلموه فى حاجة وسطوا عبد الرحمن بن عوف لاختصاصه به ، ولكن عمر لم ينعزل عن جمهوره وقد أبدى تخوفه من أن ينعزل الولاة فكان يشترط عليهم ألّا يتخذوا حاجبًا) ص ٤٤ .

فما ذنب عمر إذا كان مهيبًا ؟ وهو القائل : (إن رأيتمونى على حق فأعينونى ، وإن رأيتمونى على باطل فسددونى) ، فلما قال أحدهم : (والله لو رأينا فيك اعوجاجًا لقوّمناه بسيوفنا) حمد عمر الله لأنه وجد فى أمة محمد من يقوّمه بسيفه . وحين راجعته امرأة – وهو على المنبر – فى أمر المهور ، قال أصابت امرأة وأخطأ عمر . .

فمن أى طريق يصل هذا (العلوى) إلى مثالية عمر ؟

يقول : (وفى الطبرى نص كتاب أرسله عمر إلى أبى موسى الأشعرى ، أحد ولاته على البصرة ، يقول فيه : « إنه لم يزل للناس وجوه يرفعون حوائجهم فأكرم من قبلك وجوه الناس وبحسب المسلم الضعيف من العدل أن ينصف فى الحكم وفى القسم) ص ٤٥ .

ومن أجل أن الناس فى المجتمع القبلى وفى أى مجتمع يستعينون بغيرهم فى رفع حوائجهم تصبح (هذه التوصية نذيرًا بإنهاء الصلة المباشرة بين السلطة والجمهور) ص ٤ ، كأن على عمر أن يوصى بالضرب على أيدى وجوه الناس الذين يؤدون خدمات اجتماعية ، أو بالضرب على أيدى من يستعينون بهم . . وهذا (الهادى العلوى) يعلم ماذا يحدث فى مجتمع الحزب الواحد ، إذ يتوقف قضاء

الحاجات على رجال الحزب ، أو من يلوذون بهم لكنه (الأفن) الذى يعيب (امتناع الخلفاء الراشدين عن اتخاذ الحرس الخاص ، برغم الإشارة عليهم به لأغراض الصيانة) بأنه (تصرف ينطوى على السذاجة) ص ٤٦ ، فإذا أقام معاوية الحرس الخاص والبوابين اتهمه بالاستبداد والانعزال عن الشعب ص ٣١ ، فأين الصواب يا ترى ؟ .

وبعد أن يبالغ فى اتهام الحكم الأموى (بالجبرية والخيلاء) ص ٤٦ يقول : (إن الخليفة الأموى حافظ – مع شراسته وعنفه – على البساطة فى شكليات السلطة ، باتجاه يعكس قرب الصلة بالبداوة ، طبقًا لنظرية ابن خلدون) ص ٤٧ .

ولما كان العباسيون قد وصلوا إلى الحكم عن طريق السيف ، ولما كانت هناك عناصر كثيرة تعمل ضدهم فى الخفاء وفى الجهر ، ولما كانت النظم الفارسية قد أخذت طريقها إلى جهاز الدولة ، سياسيًا وإداريًا ، فقد حق لأبى حيان التوحيدى أن يقارن (بين هذا الأسلوب وأسلوب الناس فى مخاطبة ربهم ، فيلاحظ أن الناس يتجرءون على مخاطبة الأخير (! !) مباشرة ، مستعملين ضمير المخاطب ، فى حين لا يستطيعون ذلك مع رجال الدولة) ص ٤٩ . مع ملاحظة أن التوحيدى ذكر ذلك فى (مثالب الوزيرين)[١] ، ومع ملاحظة أن حكام الكرملين – شأنهم شأن جميع حكام العالم – لا يتحركون إلّا ومن حولهم جيش من الحرس الخاص العلنى ، والسِّرى ، فضلا عن رجال الأمن المركزى ، ورجال الأمن العام ، ومباحث أمن الدولة ، إلى آخر هذه الأجهزة التى شكلت فى الدرجة الأولى لحماية الحكام على حساب الكادحين البروليتاريين ! !

---

(١) كتاب فى تعدد مثالب الوزيرين : الصاحب بن عباد وابن العميد – حققه ونشره إبراهيم الكيلانى – دمشق سنة ١٩٦١ .

تحريم كنز الأموال . . أسراره ومتعلقاته . .

يتناول الآية الكريمة (٢١٩) من سورة البقرة :

(ويسألونك ماذا ينفقون ؟ قل : العفو)

والآيتين الكريمتين (٣٤ – ٣٥) من سورة التوبة :

(والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ، يوم يُحْمَى عليها فى نار جهنم ، فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم ، فذوقوا ما كنتم تكنزون) .

ويورد ما قيل فى تفسير الآيتين ، ثم يقول : (إن المفسرين الذين قالوا بالنص على حرمة التملّك فى آيتى العفو والكنز مجمعون على أن هذا الحكم أُبطل بعد أن شرعت الزكاة ، والظاهر من الروايات أن الزكاة شرعت حلا للخلاف الناشئ من استثقال بعض الصحابة لتحريم الكنز ، ولا يخفى العديد من الصحابة والمفسرين ارتياحهم للنسخ ، وإعجابهم بالزكاة التى طَهّرت أموال المسلمين وحرّرتها من القيود) ص ٦٥/٦٦ .

ثم يصور موقف الصحابة من إنفاق ما زاد عن الحاجة ، والأخذ بالزكاة على شكل فريقين ، فريق على رأسه عثمان بن عفان ، الذى يمثل الأغنياء وفريق على رأسه على بن أبى طالب الذى يمثل الفقراء .

فالفريق الأول يناصر الزكاة ، بموجب الآية الكريمة (١٠٣) من سورة التوبة : (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) ، وفى سبيل ذلك عمد إلى الادعاء بنسخ آيتى العفو والكنز ، ولا أدرى إنْ كان من قبيل المصادفات أن يتخذ عثمان قراره المشهور بجمع القرآن بتحرير نسخة معتمدة منه ، واتلاف جميع النسخ المتداولة ، حتى ذلك الوقت . . وقد انتهزت هذه الفرصة لتحريف آية الكنز ، حتى

تطابق التأويل المقصود ، ولعل مما شجع عليه أنه لا يتطلب سوى حذف حرف واحد من الآية ، وقد نقل السيوطى فى « الدر المنثور » عن ابن الضريس « أنهم — لما أراد عثمان أن يكتبوا المصاحف . . أرادوا أن يلغوا الواو التى فى « براءة » والذين يكنزون الذهب والفضة » . . فاعترضهم أُبىّ بن كعب ، وقال : لتلحقها أو لأضعَنّ سيفى على عاتقى ، فألحقوها ، وأُبىّ من المماثلين لعلى ، وكان عضواً فى لجنة جُمع القرآن ، لكونه أحد القراء المعتمدين) . ص ٦٩/٧٠ .

وإلغاء الواو يؤدى إلى أن يصبح (الذين يكنزون الذهب والفضة) صفة للأحبار والرهبان فى الآية السابقة ، وبهذا يكون فريق الأغنياء حاول العبث بالقرآن من أجل إباحة الكنز .

ولسنا فى حاجة إلى ذكر وقائع جمع القرآن ، فبين أيدى القراء كتب كثيرة قديمة وحديثة تتناول هذا الأمر بالتفصيل .

ونكتفى بقول الكاتب الألمعى ، معلقاً على هذا (التآمر) بأنه (كان مقدراً له الفشل حتى ولو لم يضع أبى سيفه على عاتقه ، لأن القرآن أُحيط بحصانة شديدة ضد التحريف ، إذ كان معظم الصحابة يحفظونه عن ظهر قلب) ص ٧١ .

وكأنه قد غاب عن عثمان بن عفان — وهو من الحفَظة — (أن الصحابة يحفظونه عن ظهر قلب) ، ومن محفوظاتهم قول الله تعالى : (إنّا نحن نزلْنا الذِّكْر وإنّا له لحافظون) ، وقوله جل شأنه (إنَّ علينا جمعه وقرآنه) . . ثم إن اللجنة التى شكلت لكتابة المصحف العثمانى كانت من زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد ابن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، وقد تقتصر الروايات على زيد وسعيد ، ولم يشترك أبى بن كعب إلّا فى اللجنة التى قامت بجمع المصحف وكتابته فى عهد أبى بكر ، ولقد كان زيد ثابت عضواً فى اللجنتين ، وكانت مهمة اللجنة الثانية كتابة عدة نسخ من المصحف الذى جمع فى عهد أبى بكر ، فمن أين جاءت

هذه الأوهام[1] ؟!

أليست هذه (تنويعات) على دعاوى الشيعة أن عثمان حذف أكثر من ثلث القرآن فى حق على والأئمة من بعده ، دون توقر وتورع لدور هذا الصحابى الجليل فى نشر الدعوة الإسلامية وهو من العشرة المبشرين بالجنة ؟

(إن وجود نص فى الكتاب لتنظيم أحكام الميراث يفترض بالضرورة وجود المال الذى يورث وهذه لمن الحجج البالغة التى تؤكد ما سبق القول فيه من إلغاء تحريم الكنز وإباحة تملك المال) ص ٧١ ، بل (إن المقصود بكنز الأموال هو تجميدها ، والامتناع عن استثمارها) ، لأن (هذا التصرف يؤدى إلى حرمان المجتمع من ثروة يمكن أن تزيد فى قدراته الاقتصادية) ص ٧١ ، وفى هذا يقول الزمخشرى : (إن الله أعدل وأكرم من أن يجمع عبده ما لا ، من حيث أذن له فيه ، ويؤدى عنه ما وجب ، ثم يعاقبه عليه) . ص ٧٤ .

إذن فالجمع بين آيات العفو والكنز والزكاة قائم على تنظيم التصرف فى المال ، إيجابًا وندبًا لصالح المجتمع ، وتقربًا إلى الله ، ومن ثم لا يكون تعارض ولا يكون نسخ .

والفريق الثانى يتمثل فى ثورة أبى ذر على البذخ والإسراف ، بعد اتساع الفتوحات وكثرة الفيء ، وهى ثورة ارتبطت بالغيرة على المجتمع الإسلامى ، وبالخوف من غواية المال ، كما ارتبطت بطبيعة تكوين أبى ذر ، إذْ كان متصعلكًا قبل الإسلام ، وكان من أوائل الذين دخلوا فى الدين ليواجه السلطة القرشية المستبدة بمالها ، فقد تمرد على هذه السلطة قبل الإسلام وأراد أن يتحداها بالإسلام وبمجموعة المسلمين الكادحين ، أمثال عمار بن ياسر وأبيه ، وبلال ، وصهيب ،

---

(١) يراجع فى ذلك كتاب (تاريخ القرآن) للدكتور عبد الصبور شاهين – دار الكتاب العربى –القاهرة – سنة ١٩٦٦ .

وعامر بن فهيرة ، وزيد بن حارثة ، وخبّاب بن الأرتّ ، ولهذا (رفض أن يستفيد من الفرص التى أتاحها الفتح للصحابة ، وقد واصل معيشتهَ البسيطة ومناوأته لأشراف قريش ، دون تفريق بين من أسلم منهم ومن لم يسلم) ص ٧٧ وهذا لا يمثل التزامًا بالمبادئ الإسلامية بقدر الالتزام بموقف ذاتى لا يملك معه أن يستجيب لمقتضيات الحياة الجديدة .

ولا شك فى أننا نختلف فى تقدير هذا الموقف والإعجاب به ، وفى النظر إلى صاحبه نظرة عطف وإشفاق ، وبخاصة أن غيره من الفقراء تغيرت بهم الحال ، وتمتعوا بالطيبات من الرزق .

لكن (هادى العلوى) يريد أن يشكل من أبى ذر فريقًا يرأسه الإمام على فى مواجهة (التيار الجديد) .

(إن تحريم الكنز – كما بيّنت دراستنا يبدأ من آيتى العفو والكنز ، أى فى عهد محمد ، ومن هنا فالمشكلة ليست من صنع أبى ذر ، وإنما هى بالأحرى من صنع الكتلة التى ينتمى إليها أبو ذر ، ويتزعمها على بن أبى طالب) ص ٨٤ .

ويتساءل (عن السر فى أن أبا ذر هو الذى تولى إثارة هذه المشكلة فى عهد عثمان ، وليس على بن أبى طالب الذى كان أبو ذر يعمل تحت لوائه) .

ويجيب بأن (الظروف المحيطة بعلى بن أبى طالب لم تهيئ له مجابهة صريحة ضد الخليفة الثالث . . وأنه أرسل ولديه الحسن والحسين ، وأمرهما بالدفاع عن عثمان لمّا حُوصِر فى داره ، مناورة أراد بها دفع التهمة عن نفسه ، ومن هنا كان يجب أن يتصدر المجابهة شخص آخر يمثله فيها ، ويتحمل مسئوليتها عنه) ص ٨٥ .

ونتساءل نحن : ماذا فعلت بقية (الكتلة) التى كان ينتمى إليها أبو ذر ؟ ولماذا كان على بن أبى طالب زعيم الكتلة (مالكًا لأرض زراعية ، ونقد يُعَدّ بعشرات الألوف) ؟ ص ٨٧ .

وإذا كان أبو ذر قد نشأ فقيرًا ، وعاش فقيرًا ، ومات فقيرًا ، والتزم بنص تحريم

الكنز ، فما الحاجة إلى أن يلقن (الفقر) عن مزدك ، سواء جاء هذا القول عن الأستاذ أحمد أمين أو عن غيره ؟ .

وهل لمجرد أن يكون (سلمان) فارسيًّا ، وكان اسمه روزبة بن خشنودان ، أن يصبح حاملا لجرثومة المزدكية – فلماذا إذن لم يقم بدور أبي ذر ، أو بالوقوف إلى جانبه ؟ .

يقول هادى العلوى ، رواية عن أم المؤمنين عائشة : (كان لسلمان مجلس من رسول الله ، ينفرد به فى الليل ، حتى كان يغلبنا على رسول الله) ، فماذا كانا يفعلان فى هذه الجلسة الخاصة ؟

يقول : (لابد أن يثير هذا المجلس الليلى الاعتقاد بأن محمداً كان يتلقى من روزبة أموراً خاصة تتعلق بمسيرة الدعوة على صعيد معين . . ومن المرجح أن تحريم كنز الأموال الذى كان يعنى ضربة مباشرة ونافذة ضد الأرستقراطية ، هو أحد أبرز علامات هذا التأثير) ص ٨٠/٧٩ .

يقصد أن آية الكنز إنما هى من تأثير الأفكار المزدكية التى نقلها سلمان إلى (محمد) ومن ثم فالقرآن ليس من صناعة محمد وحده ، وإنما شاركه فى تأليفه غيره (! !)

وقد يرد سؤال حول آيات الزكاة والمواريث لكن الأمر قد خرج عن دائرة السؤال والجواب ! !

الفكر العربى من وجهة نظر استشراقية . .

هاملتون جب أصدر كتاباً بعنوان (المدخل فى الأدب العربى) ترجمة كاظم سعد الدين ، (والكتاب مكرس للأدب العربى فى أعم فروعه) ، وقد جاء فى الصفحة ٦٣ :

(يعتقد المسلمون أن القرآن كلام الله الذى أوحاه إلى محمد . . غير أن الطالب

الغربي المدرك أن القرآن من عمل محمد يجد كثيرًا من أهميته في الطريقة التي يكشف بها القرآن التطور التاريخي لشخصية خلابة . . الخ) ص ٩٣ .

وقد آثارت هذه العبارة هادى العلوى ، لا لأن (جب) تحدث عن الرسول محمد بغير صفة الرسالة ، ولا لأنه تناول القرآن على أنه من عمل (محمد) ومن ثم فهو يعبر عن التطور التدريجي (لشخصية) صاحبه – بل ما أثاره هو (تلك الصورة التي ترسمها لعقليتين متقابلتين : عقلية المسلمين الدينية ، وعقلية الباحث الغربي العلمانية .

إن مثل هذا التقابل ينطوى على قدر كبير من الافتعال . فكون الباحث غربيًّا لا يعنى بالضرورة أنه يفكر تفكيرًا علمانيًّا .

إن هذا الباحث الذى يقول ما قال عن القرآن قد يظل عاجزًا عن إدراك أن أسطورة التكوين مثلا من عمل موسى ، أو أن العهد الجديد من تلفيقات الرسل ، ولأمسك عنان القلم حذرًا من سوء الفهم .

إن اللاهوت – عَدِّ عن السحر والشعوذة والكهانة – قد لقى ويلقى فى الفكر الغربي القديم والمعاصر عناية ، إن لم تزد على ما لقيه عند الشرقيين فإنها على الأقل تضاهيه ، فمثلما يحتاج الإنسان إلى العلم لكى يتقدم ، يحتاج إلى الخرافة لكى يمارس الاستغلال والنهب والسيطرة على غيره . . ولم يتوقف هذا التلازم إلّا مؤخرًا ، وعلى حدود المجتمعات التى أسعفها الحظ فاتخذت من الاشتراكية نظام حياتها (!!) .

فمن المعلوم أن الحضارة الإسلامية لم تقتصر على النشاط الدينى ، وإنما شملت تصارعات الفكر الإنسانى باتساعه الذى بلغه فى تلك الحقب) ص ٩٣/٩٤ .

إذن (يحسن صوغ العبارة موضوع البحث على الشكل الآتى :

« إن المسلمين – المتمسكين بعقيدتهم الدينية – يعتقدون المسألة الفلانية ، ولكن الباحث العلمى يرى خلاف ذلك » ص ٩٥ .

وبهذا لا تشمل العبارة أمثال الباحثين العلمانيين ، أمثال هادى العلوى ، وإلا اضطر إلى أن يطالب برد شرفه .

أما أن يستمر (جب) فى وصف الأسلوب القرآنى – شكلا ومضمونًا – بأنه (يعبر عن آراء محمد الشرعية والفلسفية بعبارات من الحدث والوصف الرمزيين) ، وأنه (أنجز فنًّا شخصيًّا للغاية جديدًا متميزًا)[1] فهذا لا يحتاج من الكاتب الذى يعلن عن (شيعيته) إلى مناقشة ، أما ما يمس (شيوعيته) فهذا هو العار والشنار .

من فصول المسرح الدينى فى الوطن العربى :

تحت هذا العنوان يتحدث عن مآخذ مختلفة على ألوان من النشاط الدينى ، أكتفى بعرض أفكاره ، دون حاجة إلى تعليق . .

١ – (أقيمت مؤسسات ونفذت مشاريع تهدف إلى تديين المجتمع العربى ، على حساب الأهداف الملحة التى تطرحها الحياة بلا توقف) ص ١١٠ .

(إن هذه الأجهزة الحيوية التى تضم الإذاعة والتليفزيون والسينما تفرض ضغطًا دينيًّا متزايدًا على الرأى العام فى الوطن العربى ، وقد تبوأت السينما والتليفزيون المصريان مركزًا قياديًّا فى هذه المعْمعَة شأنها فى معامع الغناء والرقص الشرقى والأفلام السينمائية السيئة الصيت ، فمنذ أوائل الستينات ، والجبهات المعنية فى مصر تنتج المزيد من الأفلام والمسلسلات الإذاعية والتليفزيونية ذات المحتوى الدينى إضافة إلى ما كانت تنتجه فى السابق من الأغانى الدينية والأدعية والتواشيح وتغذى بها أجهزة الإعلام ودور السينما العربية والأجنبية .

ويتذرع مهندسو هذه المشاريع بحجة إثارة الهمم ، والتذكير بالأمجاد أما فى الواقع فإنها موجهة للتذكير بالمضمون الدينى للأحداث ، بعيدًا عن أى مغزى

---

(١) انظر الكتاب المذكور – طبعة بغداد » سنة١٩٦٩ – ص ٣٧/ ٣٨ .

اجتماعى يمكن للمؤرخ أن يستخلص من بين الشعارات الدينية البالغة التطرف) ص ١١١/١١٢ .

٢ - (تتفق الأنظمة العربية على جعل الدين مادة أساسية للدراسة فى المراحل السابقة للتعليم الجامعى ، وتطغى على مناهج الدراسة الدينية فى هذه المراحل نبرة وعظية باردة ، وفكر غيبى يتجافى بشكل مؤسف مع روح العصر) ص ١١٦ .

٣ - (إن نظرة سريعة على هذا العصر ترينا أن الدول التى حافظت على تواصلها مع الدين لا تخرج عن إحدى صفتين :

(ا) دول تستخدم الدين لغايات أيديولوجية أحوج إليها الصراع ضد الطبقات المحكومة .

(ب) دول متخلفة تسمى على سبيل المثال دولا نامية .

وقد أرجع هيجل أسس الدين إلى الشعور بالعجز عن تصور المثل الأعلى فى الوجود (!!) .

وفى ضوء هذه الحقيقة فقد يغدو من السهل أن ندرك لماذا كان النشاط الدينى فى الدول العربية مثلا أكثر ابتذالا مما هو فى دول أوربا الرأسمالية أو فى الولايات المتحدة ، إنه يرجع فى الأرجح إلى الفارق الحضارى بيننا وبينهم .

ويجد المجتمع المتقدم عمليًا وتقنويًّا حلولا للكثير من المشكلات التى يقف الإنسان البدائى أمامها مبهوتًا ، فيلجأ فى تعليلها أو فى مواجهة أخطارها إلى الدين) ص ١٢٥/١٢٧ .

٤ - (السيد اليزدى هو أكبر مجتهد شيعى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، وتعد كتبه مصدرًا رئيسيًّا للدراسات الفقهية والكلامية فى الوقت الحاضر) ، ومع هذا (كان يتولى بنفسه تنشئة كوادر من كبار الموظفين أو العسكريين الإنجليز تكون مؤهلة للعمل فى العراق أو البلاد العربية والإسلامية الأخرى) ١٣٢/١٣٣ .

٥ – (آية الله الشيرازى ، وهو من علماء الدين فى كربلاء ، لديه رسالة فقهية بعنوان « أحكام الإسلام » طبعت مؤخرًا وقد جاء فيها فى باب أحكام الصلاة : إن الصلاة لا تصح فى مكانين هما :

(ا) الأراضى التى استولى عليها الإصلاح الزراعى بعد أن كانت فى حوزة الإقطاعيين .

(ب) المعامل التى أممتها الحكومة) ص ١٣٤ .

٦ – يقول الغزالى : (ليس الغرض بناء مسجد فى كل سكة والفقراء محتاجون) ، ومع هذا يتبارى المسلمون فى بناء المساجد .

و (اقترنت بعض المساجد بفضائح مالية ، كالمسجد الذى بنى فى عهد حكومة عارف فى العراق ، واستمر بناؤه أكثر من سبع سنوات ، أما مساجد الشيعة – وتسمى حسينيات – فيبنيها التجار الذين ينهبون الناس فى النهار ، ويبكون على الحسين فى الليل) ص ١٣٧/١٣٨ .

* * *

وبالإضافة إلى هذا هاجم الطقوس التى تجرى فى المناسبات الدينية المختلفة وبخاصة ما يتصل بالشيعة منها فى المحرم وصفر ، كما هاجم إدارة الأوقاف الإسلامية والمحاكم الشرعية .

التوحيد فى تطوره التاريخى ..

٦ التوحيد يمان

احتفلت الأوساط السياسية فى اليمن الجنوبية بصدور هذا الكتاب [١] أيما احتفال وتصدرت الكاتبة ثريا منقوش شاشة التليفزيون ومكرفون الإذاعة وقاعات المحاضرات الجامعية وتوجت ذلك كله بمنصب فى إدارة جامعة عدن ، بالإضافة إلى انتدابها للتدريس بكلية التربية ..

قيل : لأنها زوجة رئيس اتحاد الكتّاب ، وقيل : لمكانتها فى الاتحاد النسائى وقيل لأنها قدرت على تسجيل ولائها للفكر الماركسى ، بمناهضتها الفكر الدينى ، الذى لايزال يتحرك بقوة فى خلايا المجتمع .

والكتاب لايتجاوز ماجاء فى كتاب (حول الدين) لكارل ماركس وفريدريك أنجلز[٢] فى إطار من الأساطير التى حفلت بها كتب التاريخ العربى وكتب التفسير.

وللأسف ماتتناوله هذه الكتب من أخبار الحياة الإنسانية الأولى وما صحب هذا التاريخ من مبالغات أسطورية حول الشخصيات والأحداث الواردة فى القرآن الكريم أصبح مادة سهلة التناول ، بين أيد مدرّبة على التزييف والتشويه ، بحيث تأخذ (البرىء بالسقيم ، والصالح بالطالح ، والطيب بالخبيث) .. وهذا لايرجع إلى غفلة حملة الأقلام قديماً ، بقدر مايرجع إلى غفلة المعاصرين الذين يفتئون يرددون هذا الآفات الفكرية وكأنها مقدسات.

---

(١) دار الطليعة – بيروت سنة ١٩٧٧ م .

(٢) ترجمة زهير حكيم – دار الطليعة سنة ١٩٧٤ م .

ولهذا تقول الكاتبة : (ليس لنا من هدف فى هذه الدراسة سوى أن نوقظ عند القارئ عقلانيّته ليكون هو الحكم فى قضية من أهم قضايا الفكر الدينى) ص ٩٥ .

وهو هدف يردده كل كتّاب (اليسار الإلحادى) وبين أيديهم من كتابات القدامى والمحدثين مايملأ الأبواق باللُّهاث ، لكنهم من غفلة أيضًا لايقعون فى مبالغات الافتراء على الدين أو فى إنكار الحقيقة الدينية فحسب ، بل يقعون فى عدم التمييز بين الحقيقة والخيال وبين الواقع والوهم وهو مانكب به (دراويش الفكر الدينى) .

التوحيد والموحدون الأول :

تقول : (لقد استفاد الإسلام من المعلومات التاريخية عن الحضارة اليمنية ، بعد سقوطها وخرابها الكلى ، الذى دفن معه أحقية الإنسان اليمنى فى الدعوى التوحيدية كما أوردتها النقوش ، والذى تبطن من نتيجة فقدان الذاكرة عند اليمنيين فى فترة انحطاط حضارتهم وتحطمها – ببطانة دينية مثالية ، أخرجت الوقائع التاريخية كما ظهرت فى الكتب المقدسة وفى مقدمتها القرآن) ص ٤٣ .

فما جاء فى القرآن ، ومن قبله التوراة ، إنما هو فكر إنسانى ، استعان بأخبار دينية قديمة أكسبها تطاول الزمن (بطانة دينية مثالية) وذلك لأهداف سياسية .

(لاشك وأن تبنى القرآن لأخبار الأنبياء وتسليط الضوء على أخبار أقوام الجزيرة – وجنوبها على وجه الخصوص – قد جاء ليضع السوط الربانى على رقاب أتباع الدعوة الجديدة حين كان يعجز عن إقناعهم بالترغيب ، وحين كان ينتصب أمام الدعوى خصوم عديدون يقارعون الحجة بالحجة مدركين الأهداف البعيدة للدعوة واستراتيجية الدعوة على المدى القريب والبعيد بحكم ممارستهم للسلطة فى مجتمعهم القرشى .

واستماتت الدعوى – من أجل تثبيت مبادئها وقيمها الجديدة – تطويعًا لنفسية مجتمع الجزيرة العربية لتقبل السلطة القادمة من صفوف الطبقات الدنيا فى المجتمع القرشى ، بعد أن بقيت لفترات متعاقبة فى يد طبقة التجار والأغنياء من قريش .

واستخدمت بذكاء المشاعر الدينية الهلامية الملامح وتم تركيزها فى الدعوى الجديدة ، بعد أن شذبت بالترغيب والترهيب) ص ٣١ .

تكررت عبارة (وضع السوط الربانى على رقاب أتباع الدعوة الجديدة) بصور مختلفة ، مع أنهم وقد أصبحوا (أتباع الدعوة الجديدة) ليسوا فى حاجة إلى أخبار (تفزع) وتشكل (مظهرًا من مظاهر الإرهاب الروحى) ص ٣٢ .

لكن الكاتبة تفكر بوجدان الحياة الحزبية الماركسية ، ولهذا تحولت الدعوة الإسلامية إلى ثورة (طبقية) داخل (المجتمع القرشى) ، وتحول الأنبياء إلى أجداد ، خلع عليهم الزمان طابع التقديس .

(يقول أنجلز : « إن الأنساب الواردة فى سفر التكوين ، والتى تظهر فى صورة تسلسل نوح وإبراهيم .. الخ هى تعداد صحيح تقريبًا لقبائل البدو فى ذلك العصر طبقًا لقرابتهم اللسانية الكبيرة والصغيرة الخ) .

(إن التعداد الوارد فى سفر التكوين يؤيده – فى كثير أو قليل – الجغرافيون القدامى،كما أن الرحالة المحدثين قد برهنوا أن معظم الأسماء القديمة مازالت موجودة فى بعض التغيرات اللسانية) .

(وترى الماركسية أن حقيقة تلك التسميات – بنى ابراهيم ، بنى هود .. إلخ . إنما يعود إلى فترة موغلة فى القدم عرفت بالعهد البطريركى ، وهو العهد الذى استحوذ فيه الرجال على أدوات الانتاج ، وأقرت سلطتهم بعد أن لحقت الهزيمة التاريخية العالمية بالجنس النسائى ، وفى ذلك العهد خضعت العائلة للسلطة الأبوية ، وخضعت العشيرة بعد ذلك لرجل كبير منها ، وأصبحت الثورة المجمعة من فائض إنتاج العشيرة ملكًا له ، واكتسبت القضية السلالية صفة القدسية ،

وأصبح من الطبيعى أن يقدس الجد الذى تنسب إليه القبيلة) .

(واستمر التطور على هذا المنوال ، وخف التقديس للعادة القديمة ، ووصلنا إلى ماقبل الميلاد بمئات من السنين ، فإذا بالعبادة للجد الأكبر تصبح مجرد تقديس ، ويصبح معبود الأمس نبيًّا ، يمثل فى الوقت نفسه النبوة والسلالية) ص ٤١ / ٤٣ .

وهذا واضح فى قصة إبراهيم الذى فرض نفسه على الذاكرة التاريخية (فحفظت اسمه فى التوراة ، كما حفظته بقية القبائل العربية فى ذاكرتها ، ونسى هود وصالح ولقمان ، حتى جاء القرآن ليذكر) ص ٤٣ .

فمن أين للقرآن أخبار هود وصالح ولقمان ، ولم تحفظها الذاكرة التاريخية ، ولم تتحدث عنها النقوش القديمة ؟

تقول : (لقد لعبت الحكاية الأسطورية فى السرد القرآنى دورًا كبيرًا فى التأثير على أتباع الرسالة ، ذلك أنها تشكلت إثر تغييرات وتطورات مادية ملموسة موضوعية حدثت فى جنوب الجزيرة عقب تحول طرق التجارة وانتشار الفتن والقلاقل بين القبائل ، والتدخلات السياسية والعسكرية من قبل الحبشة فى الشئون الداخلية وغيرها من الأوضاع والظروف الموضوعية التى أعقبتها انهيارات تامة فى اقتصاديات جنوب الجزيرة تبعها تحطم شامل لتمدنها العريق وحضارتها العظيمة آن ذاك) ص ٣٣ .

فكأن هذه (التطورات المادية) نبهت (الذاكرة التاريخية) فاستعادت مانسيت لكن (الذهنية الإقطاعية الغبية) فسرت هذه الأحداث (وكأنها كوارث طبيعية حلت بأقوام جنوب الجزيرة ، ذلك أنها كانت صعبة التفسير والفهم على العقلية العربية الساذجة والبسيطة فأخرجت بقالب أسطورة) ص ٣٢ .

وأراد الرسول (على لسان الأنبياء أن يثبت فى أذهان أتباعه الويلات التى حلت بحضارة جنوب الجزيرة لأهداف سياسية محددة) ص ٢٦ .

وتسأل عن هذه (الأهداف) والحركة (داخلية) لاتتجاوز ثورة (البروليتاريا) القرشية على الرأسمالية المتسلطة .

كما تسأل عن السر فى الوقوف عند (هود وصالح) اللذين قد يصح نسبتهما إلى جنوب الجزيرة ، من بين خمسة وعشرين نبيًّا ورسولا جاء ذكرهم فى القرآن .

كما أن القرآن لم يعن بتفصيل أحداث هذين الرسولين اليمنيين كما عنى بقصة آدم ونوح وإبراهيم ويوسف وموسى وعيسى .

ثم إن الأحداث اليمنية التى حركت ذاكرة التاريخ كانت فى اليمن الشمالى بعد تخريب سد مأرب .

فما الذى أصاب ذاكرة اليمن فى الجنوب ؟

يجب أولا أن نعرف أن المؤرخين اليمنيين ، قديمًا وحديثًا ، حريصون على أن ينفذوا بالتاريخ اليمنى عن طريق الهجرات ، أو عن طريق الحروب ، إلى أنحاء مختلفة من العالم على مستوى آسيا وأفريقيا وأوربا ، وعلى هذا يمكن أن يكون الدم اليمنى قد تسلل إلى جميع هؤلاء الأنبياء .

لكن الكاتبة لاتقر هذا الاتجاه الذى يرتكز فى جملته على الاعتراف بما جاء فى التوراة والقرآن من أخبار الأنبياء .

الأنبياء من وجهة نظر العلم المثالى ..

(لقد بالغ « فيلبى » فى تقديراته بالنسبة لقدم الحضارة اليمنية ، فأوغل فى التاريخ وذهب فى المدى آلاف السنين ، ليطوع الأحداث الزمنية لآرائه متجاوزًا فى ذلك – فى بعض الأحيان – حدود الأعراف والتقاليد العلمية والتاريخية) .

(كما وأن هذا الرأى لفيلبى يعطى الحضارة اليمنية الأسبقية التاريخية والزمنية على حضارات بابل وكنعان إلخ ، وهذه نظرية دحضت الآن ، على ضوء ما اكتشف من نقوش تحمل التقويم الحميرى الذى يرجعها إلى عدة مئات من السنين قبل

الميلاد ، كما وأن النقوش والإثارة البابلية المكتشفة تؤكد أقدمية الحضارة فى بابل على كثير من حضارات الجزيرة) ص ٤٦ / ٤٧ .

وجاء الدكتور أحمد سوسة فى كتابه (العرب واليهود فى التاريخ) ليثبت (أصل ونسب شخصية إبراهيم الدينية ، لتصبح شخصية تاريخية حقيقية) ص ٤٨ .

(لقد قام الدكتور سوسة بعملية الربط بين الإله « سين » المكتشف فعلا فى الآثار والنقوش اليمنية ، ويقع معبده فى الحريضة بحضر موت ، وبين شخصية إبراهيم وفكرته التوحيدية التى ورد ذكرها أول ماورد فى التوراة) ص ٤٨ .

(إن التوحيد الذى عثر عليه فى النصوص والآثار التاريخية لايشير مطلقًا إلى التوحيد بالإله الدينى ، والذى جاء الإيمان به فى مرحلة متأخرة من الحضارة الإنسانية لاتتجاوز القرون الأولى ، قبل الميلاد مباشرة .. وماعرف من توحيد فى النصوص القديمة المعثور عليها لم يكن سوى توحيد للآلهة الكثر فى إله واحد ، تمثل فى الشمس بالنسبة للمصريين « الفكرة الأخناتونية ، وفى القمر بالنسبة لأقوام جنوب الجزيرة واختلف اسمه من منطقة إلى أخرى) ص ٤٩ .

(ومما تجدر الإشارة إليه أن فكرة التوحيد اليمنية قد جاءت بعد فكرة التوحيد الأخناتونية ، وفق آراء العلماء المعاصرين الذين يعيدون تاريخ نشوء الحضارة اليمنية إلى ماقبل الميلاد بعدة قرون من الزمن) ص ٥٠ .

(وذلك يعنى أن فكرة التوحيد اليمنية المتجسدة فى الإله « سين » أو « المقه » قد ظهرت فى الجزيرة بعد قيام الحضارة فى ربوعها ، فكيف ظهر الإله سين قبل ذلك فى العراق) ص ٥٠ .

و (كيف حدث أن أصبح إبراهيم وهو ابن صانع الأصنام الفقير واحدًا من الملوك الثلاثة الذين دعوا إلى التوحيد ، وسكنوا فى المنطقة الجنوبية من بابل ، بناء على المعلومات التى يوردها فيلبى ، فى نص ورد له فى كتاب « مقومات الإسلام »

والتى تبناها الدكتور سوسة ، وأوردها كمعلومات يقينية يستدل بها على أن هجرة إبراهيم وشخصيته حقيقة واقعية) ؟ ص ٥١ .

(لقد وقع الدكتور سوسة فى كثير من التضارب فى المعلومات التاريخية وهو يقوم بمحاولة تثبيت شخصية إبراهيم الأسطورية ، من خلال التداخل التعسفى بين معطيات العلم الحديث والآراء الغيبية المسيطرة على فكره مسبقًا) ص ٥٢ .

* * هذا الإنكار لشخصية إبراهيم لايتفق مع ماجاء على لسان أنجلز والماركسيين من أن نوحًا وإبراهيم وغيرهما من الشخصيات الواردة فى التوراة حقيقة يؤيدها (فى كثير أو قليل الجغرافيون القدامى والرحالة المحدثون) ، لكن كأجداد لاكأنبياء .

ثم إن الآية الكريمة : (ماكان إبراهيم يهوديًا ولانصرانيًا ولكن كان حنيفًا مسلمًا وماكان من المشركين) (آل عمران – ٦٧) لاتعنى (دحض آراء اليهود والنصارى وإرجاع نسبته إلى الجزيرة العربية) ص ٥٣ . وإنما تفيد أن مادعا إليه إبراهيم إنما هو العبادة الخالصة لله ، بعيدًا مما دخل على اليهود من أن (عزيرا) ابن الله ، ومادخل على المسيحية من أن المسيح ابن الله ، فهو دين حنيف (خالص) لله ، منزه عن الشرك ، يسلم الأمر لله ، سبحانه ، وهذا ماتؤيده الآية التالية (إن أَوْلَى الناس بإبراهيم للَّذين اتبعوه ، وهذا النبى والذين آمنوا ، والله ولى المؤمنين) (آل عمران – الآية ٦٨) .. فالانتساب إلى إبراهيم يقوم على الالتزام بتعاليمه ، لا على كونه أبا أو جدًا .

وتدعى الكاتبة أن (تلك الشخصيات الأسطورية ، كنوح وإبراهيم وسليمان وغيرهم) اتخذتهم التوراة (محور الحوادث التاريخية لأقوام الجزيرة رغبة منها فى ربط جميع حوادث التاريخ ببنى إسرائيل والذين ينتسبون إليهم باعتبارهم جذور الجنس البشرى فى شمال الجزيرة) .

(وقد جاء تسجيل حوادث التوراة خدمة لمحاولة « قورش » التى كانت تهدف

إلى إقامة دولة يهودية فى فلسطين لحماية الحدود الغربية للإمبراطورية الفارسية من الهجمات البيزنطية من جهة الغرب) ص ٥٤ .

(وجاء المدافعون عن عروبة إبراهيم منطلقين من نفس المنطلق ، متأثرين بآراء التوراة ، مخضعين معطيات العلم ، من تنقيبات وحوادث تاريخية مسجلة ، للفكرة المقدسة التى نشئوا وترعرعوا عليها) ص ٥٥ .

(يتحدث القاضى الشماحى - فى كتابه « اليمن والإنسان والحضارة » عن قوم عادٍ الأول بأنهم كانوا على جانب مهيب من القوة العسكرية والجسمية والحضارية والاقتصادية وبأن أرضهم كانت على جانب كبير من الخصب والاعتدال ، وأن بلادهم كانت ذات جنات وأنهار ونعم وعيون وقد استخلفهم الله على ذلك بعد حوادث الطوفان « النوحية » ، وأنه أرسل لهم هودًا ، إلاّ أنهم أصروا على كفرهم ، وحدث ماحدث لهم ، وعلى إثره تحول هود ومن معه من الأحقاف إلى حضرموت ، ومات هناك ، وأنه قبر فيها ، وأثره اليوم القبر المعروف « بقبر النبى هود » وهو مازال مزارًا حتّى يومنا هذا) ص ٥٥ / ٥٦ .

(إن تلك المعلومات التى حصل عليها الكاتب على أثر تنقيبات أركيولوجية حدثت فى المنطقة ، وجاءت أخبارها لتنبئنا بالعثور على أسلحة صوانية ، وقطع متحجرة من بيض النعام ، وعلى حد معلوماته ، فإنها تعود إلى ماقبل خمسة آلاف عام قبل الميلاد ، تلك المعلومات العلمية ، يحاول الكاتب إخضاعها للمعتقدات الغيبية المسبقة فى ذهنه ، ليعمدها بتنقيبات العلم ، بعد عملية المخرج التعسفى بين العلم والقيم والأفكار المثالية) ص ٥٦ .

(وزيد بن عنان - فى كتابه الجديد « تاريخ اليمن القديم » - قد اعتمد على معلومات أوردها كاهن كلدانى ، يدعى« بروسوس » وهو كاهن عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد ، وتحدث عن أخبار موغلة فى القدم تعود - لو أننا قمنا بجمع

وطرح تلك السنين – إلى ماقبل العشرة الآلاف سنة قبل الميلاد ، قبل حياة ذاك الكاهن) .

(ويعتبر كلام الكاهن كمسلمات بديهية ، ويصبح مصدراً مهماً فى تناول الأحداث التاريخية على الرغم من ضياع الكتاب ، ونقل المعلومات عن الناس بعد ثلاثة قرون من حياة ذلك الكاهن) ص ٥٩ .

.. وبهذا تنكر الكاتبة صدق الأخبار الواردة فى التوراة والقرآن وإن استعان المؤرخون بالنقوش والتنقيبات الأركيولوجية ، وبمعطيات العلم الحديث ، وإن رجعوا إلى مؤرخين سابقين على (الميلاد) .. أما أفكارها هى فهى مسلمات مادامت قد وردت على لسان أنجلز وماركس ومن نحا نحوهما من الاشتراكيين الماديين .

الدين فى اليمن ..

ومع هذا ، فهى تعتمد فى فصل كامل تحت هذا العنوان على مؤرخين إسلاميين كالهمدانى صاحب (الإكليل) ، والفخر الرازى صاحب (تاريخ مدينة صنعاء) وجواد على صاحب (المفصل) .

ولم تحاول أن تسأل نفسها : لماذا تأخذ أخبار هؤلاء المؤرخين عن الدين اليمنى ، وتنكر أخبارهم عن أنبياء الله ، مع أن أخبار هؤلاء الأنبياء وردت فى مصادر أكثر توثيقاً .

ثم إذا كانت تعترف بوجود إله أو آلهة ، فلم لاتصدق أن هناك رسلا لهذا الإله أو هذه الآلهة ؟

إننا لانستطيع أن ننكر ما لا نعرف ، وإلا فهذا هو الغباء بعينه ، ولكننا نستطيع أن ننكر ماتقوم الأدلة القاطعة على عدم وجوده أو على استحالة وجوده .

إنها تعترف بعباده الإله « ود » ، و « أيل » ، « والعزى » ، و « الزهرة » ، و « سين » ، و « المقه » ، « وشمس » ، « ويهوه » وقد وردت نصوص عن

« الرحمٰن » و « الرحيم » ، ووردت عبارة « هلاه » بمعنى « اللهم » ص ٧٩ / ٨٠ .

وتذكر (أن تسمية سيناء إنما هى مأخوذة من الإلٰه اليمنى الحضرمى « سين » الذى حمله أصحابه مع غيره من الآلهة إلى شمال الجزيرة ويعتقد « فيلبى » أن الإلٰه « سين » الذى ورد اسمه فى النقوش البابلية إنما هو « سين » إلٰه قبائل حضرموت حمله الحضارمة إلى العراق فى رحلاتهم التجارية وحسب ترجيحاته ، فإن فكرة التوحيد الإبراهيمية قد جاءت متأثرة به) .

وأن « ودًّا » (الإلٰه الرئيسى لثمود ، وحامى حماها انتشرت عبادته فى أجزاء كثيرة داخل الجزيرة العربية ، وتعبدت له قريش والخزرج وتميم إلخ) ص ٧٩ .

وأن الإلٰه « أيل » (قد عُبد عند الثموديين ، فتسمَّوا باسمه تيمنًا) ص ٨٠ وهذا الإلٰه إلٰه بنى اسرائيل ، وكلمة إسرائيل ذاتها تفيد معنى (نجى الله ، أو (صفى الله) .

وأن « يهو » (قد عبد عند جميع الأقوام العربية الغربية ، ويرى فرويد أنه إلٰه مديانى حمله موسى المديانى [1] إلى شعبه الجديد) ص ٨١ .

وأن « سين » يعنى السماء ، كما يعنى القمر ، وقد اشترك الثموديون مع غيرهم من أقوام جنوب الجزيرة فى عبادة الإلٰه « عثترسين » أو عثتر السماء » مع تحوير بسيط فى التسمية حيث كتبت فى النصوص الثمودية « عثتر سم » ص ٨٠ .

والإلٰه « المقه » (يلفت أنظار العلماء الأوربيين على الأقل ، لأنه يتمتع بمكانة عليا فى عبادات الجنوب ، واحتل مكان الصدارة فى عبادات شعوب المنطقة ، وأصبح الإلٰه القومى لتلك الشعوب باختيار طوعى ، أو بإكراه حين تراجعت أمامه الآلهة وتقدم هو أمامها عقائديًّا وتاريخيا) ص ٨٧ .

---

(١) لعله يشير إلى ما جاء فى القرآن عن رحلة موسى إلى مدين ، خوفًا من فرعون ، وتتلمذ على نبى الله شعيب عشرة أعوام .

وقد (بنى البيت المقدس ، أى كعبة « مكة » على غرار كعبة « المقه » المشيده من قبل فى مناطق كثيرة من اليمن) ص ٨٦ .

فإذا كانت هذه الشركة فى الآلهة على مستوى الجزيرة العربية وشرق أفريقيا وكان (سين) بمعنى السماء ، والمقه بمعنى اللامع أو الثاقب أو القوى ، ص ٨٨ والودّ فى الدلالة العربية العامة بمعنى الحب ، فلم لاتكون كل هذه الأسماء صفات لموجود واحد هو الإله ؟ .

تقول الكاتبة عن « المقه » (إن ورود اسمه بمعان عدة تتلاءم من غير شك ومكانته عند اليمنيين وغيرهم من الأقوام التى ارتبطت بهم ، سواء أكان فى الجزيرة أو على الساحل الآخر للبحر الأحمر ، وكنتيجة لانتشاره ، ومن وحى الواقع الطبيعى والاجتماعى ، فقد تعددت رموزه وصوره ، فرمز إليه بنسر ، ورمز إليه بصورة حية ، ورمز إليه فى اليمن برأس ثور ، وحملت لنا الآثار رءوسا كثيرة علقت أو نحتت على أبواب المنازل ، وفوق أعمدة المعابد ، وداخل بيوت العبادة وعند مداخل المدن ، بل وألبست على أعناق النساء ، والأطفال ، لعلها ترعاهم حيث كانوا وأينما ولّوا) ص ٨٨ / ٨٩ .

وعلى ضوء هذا التفسير يمكن القول إنه الإله الواحد الذى دعا إليه الرسل والأنبياء لكن الناس – على وفق ظروفهم النفسية والحياتية – رمزوا له برموز تقربه منهم ، أو سموه بأسماء محببة إليهم ، وبخاصة أنه كان (ثمة علاقة حميمة قد تولدت بين الملوك والآلهة حتى أصبحوا مرتبطين ارتباطًا كليًا ، فلا يقدمون على عمل إلاّ بعد أن يستشيروها ، ويقدموا لها القرابين ولاينتزعون نصرًا من خصم عنيد إلاّ وبادروا فى تقديم مايلزم تقديمه إليها) ص ٧٢ .

و (لقد انتشرت فى مدن قتبان المعابد الضخمة التى تشهد على أن جزءًا كبيرًا من إمكانيات الدولة قد حشد بصورة رئيسية لبناء تلك المعابد وتأثيثها بأثمن الأثاث

وأغلاه ، وأجمل التحف وأثمنها وفرشت أرضها بأجود أنواع المرمر ، وزينت جدرانها بأنواع من الصدف) ص ٧٧ .

(وكان الإله « المقه » مصدر إلهام ووحي لجبابرة سبأ .. ولقد تمكن ملك سبأ من انتزاع النصر العسكرى بجهود الإله « المقه » الذى حرس ووقى كل السّبئيين والقبائل المشتركة معهم) ص ٨٣

(وشهدت مأرب وشهد معها الإله « المقه » عظمة سبأ وتمدنها فارتفعت راية السدود تبشر بالاستقرار وتفرض التمدن والحضارة على الأرض اليمنية بعد أن توزعت من مأرب فوق الأرض اليمنية حتّى وادى حضرموت ، وانتشرت شبكات الرى لتفرض وحدة الأرض اليمنية ، واستطاع بذلك أن ينتزع لقب الإله القومى ، كما مكنه من أن يصول ويجول فوق الجزيرة العربية إضافة إلى الحبشة فخلد اسمه فى المدينة المقدسة مكة ، وهى أصلا وكما يبدو محوره من لفظه « مقه ») ص ٨٤/٨٥ .

(وقد استعين بالآلهة مراراً من أجل نزول الأمطار ، حين كانت المنطقة تصاب بجفاف فتقدم الهدايا ويخرج بالأضاحى إلى العراء وتردد أدعية وأناشيد مازالت حتّى اليوم فى قرى اليمن) ص ٧٨ / ٧٩ .

.. هذه الصلة الوثيقة بين الناس والإله هل كانت تتم مباشرة أو عن طريق وسيط ؟

لقد (حملت لنا النصوص القتبانية أسماء نساء دخلن فى سلك الكهنة ، وقدمن أنفسهن كمنذورات للمعابد) ص ٧٨ .

وهؤلاء الكهنة – من رجال ونساء – إنما يكهنون بتعاليم متوارثة ، سواء احتفظت بأصالتها ، أو تطورت بفعل المؤثرات المختلفة لكنها تحمل دون شك دلالة على (ظاهرة) النبوة أو الوساطة بين الخالق والمخلوق .

وفى أى صورة من الصور كان هذا الوسيط ، فإن ماجاء بالكتب المقدسة يؤكد

هذه الحقيقة ، ويبرزها فى أكمل كيان ، ومن ثم لم يكن داع ابتداءً إلى إنكارها والسخر ممن يتحدثون عنها .

التوحيد عند اليمنيين .

(أردت أن أخضع هذه القضية لنقاش فكرى معتمدة على الوقائع التاريخية كما أوردتها النقوش والتنقيبات الأركيولوجية ، والتى ترى أن التوحيد الذى عرف فى تلك الفترة إنما هو توحيد بإله مرئى ، تمثل بكوكب من الكواكب الثلاثة الكبيرة الشمس والقمر والزهرة ، وتجسد فى صورة ثور أو وعل أو حية أو بوم .. إلخ ، ثم تحول ذلك التوحيد المرئى والذى استنبط من أجل تأدية أهداف محددة للسلطة والمجتمع إلى توحيد بالإله الغيبى بعد مرحلة حضارية فى شمال الجزيرة أفل نجمها ، إثر الغزو والاحتلال الفارسى البيزنطى للمنطقة وصراعهما فى الشمال من الجزيرة ثم فى جنوبها ، وحل الإله الغيبى محل الإله المرئى المتجسد ، واستغل التفكير الناتج عن التأثيرات الحضارية لإعادة بناء صرح حضارة قد تهدم) ص ٩٠ / ٩١ .

تريد أن تقول : إن الإله (استنبط من أجل تأدية أهداف محددة للسلطة والمجتمع) ، فلا حقيقة لوجوده وإنما اخترعه الملوك من أجل تحقيق أهداف محددة للتأثير على الجماهير فى تسيير الجيوش ، ولتسخيرهم فى خدمة الأرض التى هى ملك السلطة الحاكمة ولاضير أن تقام المعابد ، ويوظف الكهنة ، ويستعان بهذه الآلهة (المخترعة) على النصر وعلى إنزال المطر ، وعلى إخصاب الأرض ! !

ومادامت الآلهة تابعة للسلطة فإن آلهة المهزومين تصبح تابعة لإله المنتصرين أو ينتهى دورها بسيادة إله الدولة المنتصرة ، كما انتهى دور الدول المنهزمة .

(لقد ابتدأ التوحيد بإله مرئى كبير ، فى فترة كانت تجنح فيها الدولة إلى التوحيد

لقبائلها وأراضيها الممزقة لتبنى فيها دولة متماسكة الأطراف موحدة الرقعة الجغرافية الواحدة) ص ٩١ . ٦

لكن : كيف يتحول الإله المرئى إلى غيبى (بعد مرحلة حضارية فى شمال الجزيرة أفل نجمها) ؟ .

أيكون (الإله الغيبى) مرحلة فكرية متخلفة ، أم أن اختفاءه وراء ستار الغيب إعلان عن الهزيمة ؟

إن التجريد فى عالم الفكر ، وفى عالم الخيال ، وفى مراحل النمو الإنسانى — خطوة متقدمة بعد التجسيد ؛ فالصغار يجسدون كل المعانى المجردة فى عالم الكبار ، فلم اختلف أمر الألوهية ، فصار التجريد مرتبطًا بالتخلف الحضارى ؟

ثم إن الحقيقة المرتبطة بنشأة موسى وعيسى ومحمد ، وهم أقرب الرسل إلى التاريخ الموثق ، لايمكن أن تشير — وقد دعوا منذ البداية إلى الإله الواحد المكتمل الصفات — إلى هذه الحقيقة الإنسانية التى تدعيها الكاتبة ، ومن أخذت عنهم ، فقد كان كل من الرسل الثلاثة محاصرًا من أعدائه ، أصحاب السلطة فى المنطقة التى نشأت دعوتهم فيها ، ولم يكونوا ممثلين بدعوتهم إلى التوحيد لإرادة السلطة أو لإدارة الجماهير ، وإن كانت المبادئ التى دعوا إليها لإصلاح الجماهير ولإصلاح الحاكمين أيضًا .

ولقد كانت الدولة المصرية فى عهد موسى إمبراطورية واسعة ، امتد تاريخها زهاء خمسة قرون (١٥٨٠ — ١٠٨٥ ق . م) ، ومن أشهر رجالها تحوتمس الثالث ، وامنحوتب الرابع (أخناتون) ، وأحمس الأول ، ورمسيس الثانى ، وارتبطت دعوة موسى بتخليص اليهود من قبضة فرعون .

وكانت الشام تابعة للدولة الرومانية من قبل مجىء عيسى بقرون ، بل كانت ساحة للمد والجزر بين النفوذ الفارسى والرومانى ، وقد دالت دولة البتراء ودولة تدمر قبل الميلاد ، كما كانت العراق واقعة تحت السلطة الفارسية .

ولم ترتبط دعوة عيسى بتحرير فلسطين من أيدى الروم ، لأنها اقتصرت على المبادئ الأخلاقية العامة .

وجاء الإسلام وقد دالت دولة اليمن ، ولم يكن فى قلب الجزيرة العربية دولة بالمعنى السياسى المعروف ، وكانت الحيرة تابعة لدولة الفرس ، كما كانت غسان تابعة لدولة الروم ، واليمن واقعة تحت سلطان الفرس .

ولم تكن دعوة الرسول محمد من أجل قيام دولة العرب على أنقاض دولة الفرس أو دولة الروم بل كانت دعوة أخلاقية للإنسانية كافة ، الناس سواسية ، ولافضل لعربى على عجمى ولالأبيض على أسود إلا بالتقوى .

ولو أن (الإله) حاجة اجتماعية أو سياسية لقامت دولة الفرس أو دولة الروم وكل دولة على هذا الأساس ، ولكان ازدهار الحضارات رهنا بازدهار العبادات .

ثم إذا كانت الدعوة التوحيدية التى تمثلت بإله أكبر مرئى ومتجسد قد تطورت إلى التمثل بإله غيبى فلم لَمْ يتم هذا التطور على أرض واحدة ؟

لِمَ لَمْ تتم مراحل هذا التطور على أرض اليمن ، أو تكون دعوة موسى ثمرة هذا التطور على أرض مصر ، وتكون دعوة عيسى ثمرة هذا التطور على أرض فلسطين ، وتكون دعوة محمد ثمرة هذا التطور فى قلب الجزيرة .

إن التوراة تحدث عن الأنبياء السابقين الذين دعوا بدعوة موسى وكان موسى مصدقًا لما جاءوا به ، وجاء عيسى لا لينقض بل ليتمم .. وإن القرآن يحدث عن الأنبياء السابقين ، وكان محمد مصدقًا لما جاءوا به ، فكيف فات هؤلاء الرسل هذه الحقيقة التى جاءت بها السيدة ثريا منقوش ؟

تقول (إن تلك التسميات : ود ، عم ، سين ، المقه — كانت تشير إلى الإله « القمر » معبود الجزيرة العربية الرئيسى ، إلا أن تجسيداته ورموزه هى التى تباينت واختلفت من شعب إلى آخر) ص ٩٢ .

إذن ، ليست هناك كثرة ولاتعدد ، وإنما هناك (وحدانية) طال بها الزمن

فأخذت أشكالاً مختلفة فى أذهان عبادها ، الذين شغلتهم صراعات الحياة .

وتذكر من أسباب عبادة القمر أن الإنسان (أحس بعطفه عليه ، حين سهل له رزقه ، فرافقه فى رحلاته التجارية عبر الصحراء المقفرة الموحشة ، فكان سميره وأنيسه فى الليالى الطويلة ، وكان حليفه فى مواجهة قسوة الطبيعة ، وكان لابد من إعادة الجميل إلى رب النعمة لإنسان الصحراء ، وقد أدرك الإنسان ذلك فى فترة أكثر تقدمًا ورقيًّا ، فتوجه إليه بكل جوارحه يقدسه ويعبده) ص ٩٧ .

ولاشك فى أن هذه الأسباب المادية للقمر لاتخص الشعب اليمنى أو شعب الجزيرة العربية ، ومن ثم كان ينبغى أن تشترك كل الشعوب التى تتمتع بميزات القمر هذه فى عبادته ، دون حاجة إلى ربط هذه العبادة (بالتقدم والرقى) ، لأنها ميزات مادية محسوسة ودائمة وكان يكفى أن تكون هذه العبادة دليل وفاء الشعب العربى وعرفانه للجميل !!

وتقول : (كان لابد من الإشراف الفعلى على التجارة المتحركة بين الممالك ، لذا فقد تطلب هيمنة مملكة قوية ، وإشراف إله جبار مقاتل ذى جبروت مطلق ، وكانت سبأ هى المهيأة لذلك،فقد توفرت فيها شروط هذا الحامى) ص ٩٩ .

ولكن القمر الوديع الناعم الرقيق لايصلح لهذه المهمة ، ولعل الشمس أحق بالترشيح لهذا الدور ، غير أن أهل اليمن عُرِفوا بالرقة والغزل ، فلما أحبوا القمر، والحب سيد الموازين،لم يعدلوا بالقمر إلهًا .

وتقول : (قد احتاج تنظيم تلك الموارد الطبيعية المبعثرة بين الممالك إلى تجميع لها ، فوضع ملوك سبأ أيديهم عليها بعد أن جهزوا الحملات العسكرية باسم الإله الكبير « المقه » ووجدوا فى طرح فكرته عاملا مهمًّا لإشعال الحماس فى النفوس ، والالتفاف حول الملك ، ووجدوا تحت جناحه سترًا يخفون وراءه أطماعهم فى موارد الممالك الأخرى) ص ١٠١ / ١٠٢ .

إذن ، لقد كان (الإله الكبير المقه) موجودًا قبل أن يجهزوا الحملات

العسكرية وإن (طرح فكرته) إنما كان عامل تبشير به ودعوة إليه ومن ثم يمكن أن تكون الدولة فى خدمة الإله لأن الإله فى خدمة الدولة ، بدليل أن (التركيز على أسر الأطفال .. جاء ولاشك لاعتبارات عدة منها سهولة نقلهم وإذا بتهم فى بطن سبأ وقبائلها وإعادة تربيتهم حتى يصبحوا من جنود سبأ المقاتلين لترتفع راية الإله السبئى « المقه » وقد تم كل ذلك باسم الإله « المقه » وتحت رعايته) ص ١٠٨ .

ولقد قام ملك سبأ (كرب أيل وتر) بإعادة (القتبانين إلى مدنهم « ثلنان ، وصنوت ، وصيدوم ، ورداع ، وميفع بجبام » ، لا لشىء إلا لأنهم تحالفوا مع الإله السبئ « المقه ») ص ١٠٨ .

وقد (فرضت عليهم الضرورة الملحة فى المساواة مع أفراد القبيلة المنتصرة التقرب إلى إلهها للحصول على المساواة الاجتماعية الكاملة بعد أن ضمنوا لأنفسهم المساواة القبلية) ص ١٠٩ .

بهذا يصبح تأثير الإله على الحياة تأثيرًا قويًا ، يشمل السلم والحرب والزراعة والتجارة ، وبهذا يكون الدين والدولة شيئًا واحدًا ، بالرغم من أن (اليمن – كدولة من دول الشرق القديم – لم يعرف الملكية الخاصة نتيجة لتنوع وطبيعة الأرض وتربتها وطبيعتها الجغرافية الصحراوية) ص ١١٠ ، وهذا ما أثار – دهشة و (تساؤلات ماركس حول كيفية وعى الشرقيين لقضية الملكية الفردية للأرض ورفضهم لشكلها الإقطاعى) ص ١١١ ، مع أن (نظام الحكم كان قائمًا على السخرة ، لأن المشاريع الكبيرة كانت تستلزم من الدولة تسخير جماعات كبيرة من الفلاحين بالدرجة الأولى والقبائل المهزومة لإنجازها) ص ١١٢ .

وبهذا تضع السيدة الكاتبة – دون قصد – نقطًا على غير حروفها ، أو تصنع حروفها تحت نقط غيرها ! !

علاقة اليهود باليمن . .

ومن حيرتها بين الحروف والنقط أن فرقت بين (العبيرو) و (بنى إسرائيل) ، و (الموسويين) و (اليهود) .

وذكرت (أن التوحيد الأخناتونى قد جاء كنتيجة للتطور الذى لحق بالفكر الإنسانى الدينى ، وهو ينتقل من مرحلة إلى مرحلة أرقى) ص ١٢٢ ، وأن (موسى كان قائدًا عسكريًّا اعتنق الفكرة الأخناتونية التوحيدية . . وحرص – على حد رأى فرويد – على تعليم أتباعه أسس التوحيد الأخناتونى ، وجاء لهم ببعض الشرائع المستمدة أصولها من التشريع الفرعونى ، وقد ارتد قومه عن إيمانهم برب أخناتون ، كما حصل لأقوام الإمبراطورية المصرية ، وعادوا يعبدون العجل وهو ما زال على قيد الحياة ، فتألم لذلك كثيرًا . . وقيل إن لموسى شرائع ووصايا إلى أتباعه ، إلّا أن المؤرخين لم يعثروا على مثل تلك الشرائع ، وبذلك انتهت الفكرة الموسوية وانتهى معها أتباعها ، على الرغم من المحاولات لإطالة عمر جماعة هى أصلا بلا وجود ، وما دمنا لم نعثر على براهين علمية حقيقية لذلك فإن كل ما قيل يبقى بالنسبة إلينا حكايات نسجها الخيال الدينى لأهداف سياسية واقتصادية بعيدة المرام) ص ١٢٦ .

وما دامت هذه (الأهداف سياسية واقتصادية بعيدة المرام) واليهودهم فى الدرجة الأولى أصحاب هذه الأهداف ، إذن ، فكيف (لم يكن أمام اليهود من نموذج يمكن الاحتذاء به غير سبأ والحضارة اليمنية التى كانت مزدهرة حينها) ص ١٣٤ ، وكان (حلم اليهود ، بدولة على نفس النسق فى شمال الجزيرة ، خاصة بعد أن أحسوا بسيطرتهم الفعلية على تجارة مدن الهلال الخصيب : سوريا ، فلسطين ، مصر ، وبلاد الرافدين) ؟ ص ١٣٥ .

إنه لم يكن من مبرر لنبش هذا الماضى اليهودى ، بحثًا عن موسى وجماعته وعن

تشريعاته ووصاياه ، إلا لأنهم وجدوا فى هذا الماضى القوة التى يرتكزون عليها فى بناء الدولة الحديثة على شاكلة دولة اليمن .

وإذا كان فى التراث اليهودى ما يساعد على تجميع (الشتات) وحفز الهمم فلا حاجة إلى الارتكاز على (إله) يمنى ! !

لقد روت لنا (القصص والحكايات) عن علاقة بلقيس ملكة سبأ بسليمان ، وتحدثت التوراة عن هداياه التى (سلبت لُبَّ سليمان وسحرته) .

(وبصرف النظر فى التخريجات الدينية والأبعاد السياسية للخلط الزمنى فى سرد الأحداث فإن ذلك يعنى رغبة اليهود بتفكيرهم التجارى فى إيجاد علاقة ودية مع أصحاب تلك الخبرات ، إن لم يكن من الممكن الاستحواذ عليها) ص ١٣٧ .

(وكانت طموحات اليهود تتمركز فى محاولاتهم الكثيرة – لا نتزاع مكانة سبأ كوسيط تجارى بين الشرق والغرب أو حتى منافسة تجارها فى تجارتهم وتصوروا أن ذلك لن يتأتى لهم إلّا بعد التماسك بين فئاتهم المشتتة فى العالم ، وإخضاع تلك الفئات لفكرة دينية واحدة تمثلت فى التوحيد بالإله « يهوه » على غرار التوحيد بالإله « المقه » القوى المتجبر بجبروت سبأ وعظمتها) ص ١٣٨ .

ولو أن الأمر اقتصر على هذه المكاسب المادية ، فلم تكن ثمة حاجة إلى موسى المصرى وأخناتون ، ولا إلى موسى المديانى وشعيب ، ولم تكن حاجة إلى (أتون) أو (يهوه) ، ولا إلى تشريعات فرعون ووصايا شعيب . .

ومع هذا فالتوراة قائمة على أنها تشريعات موسى ، والملوك اليهود هم أبناء هرون أخى موسى ، والكهنة اليهود هم أبناء (لاوى) أحد الأسباط الذى من نسله موسى ، وقصة الخليقة منذ آدم إلى موسى تقوم على سلسلة من الرجال اتصل نسبهم .

لكن الكاتبة الباحثة عن الخطأ تصر على أن اليهود (قد حاولوا فى القرن الرابع بعد الميلاد النفاذ إلى اليمن ، وتم بالفعل التقارب بينهم وبين الحميريين إثر لقاء ملك

حمير « تبع أسعد كرب » بحبرين من أحبار يثرب ، دخلا إليه – كما تذكر كتب التاريخ – عن طريق الدين ، وتمكنا من إقناعه فاقتنع ودخلت اليهودية فى القرن الرابع الميلادى إلى اليمن عن طريق السلطة فى اليمن ، وقد أخذ الملك « تبع أسعد كرب » الحبرين معه إلى اليمن ، وهناك قام بفرض الدين اليهودى الجديد ذى الأصول اليمنية بقسوة وعنف ، إلى الحد الذى أحرق وأباد معارضيه) ص ١٣٩/١٤٠ .

(واعتقد اليهود أن حكمهم قد تحقق فى تأسيس دولة موالية لهم ، لمت شعثهم فى أعقاب حملة الرومان على يهود فلسطين وتدمير هيكلهم . . لكن الروم ظلوا يلاحقونهم حتى اليمن فحركوا أتباعهم فى الحبشة واندفع الفرس يدعمون الاتجاه الوطنى فى جنوب الجزيرة محاولين جنى ثمار النقمة اليمنية) ص ١٤٠/١٤١ .

(ومن هنا ، فلم تكن فكرة التوحيد اليهودى المتجسد فى الإله « يهوه » ، أو حتى الوحدانية التجريدية متأثرة بالتوحيد الأخناتونى ، كما يعتقد البعض ، على الرغم من وجود تشابه كبير بين نشيد أخناتون فى الإله « أتون » إله الشمس وبين الزامور رقم ١٠٤ التوراتى ، ذلك أن التوحيد الأخناتونى هو أول توحيد كونى قائم على المحبة والإخاء والسلام) ص ١٤١ . أتلك المقدمة تؤدى إلى هذه النتيجة ؟

أمن المعقول أن اليهودية التى غزت اليمن بعد أن اكتمل وجودها على أرض فلسطين وبابل ، إبّان الأسر ، وصار لها أعداء يطاردونها حتى جنوب اليمن تستوحى الوحدانية من أرض اليمن ، مع أن التوحيد اليهودى ارتقى إلى مرحلة التجريد ، وظل التوحيد اليمنى فى مرحلة التجسيد وهى مرحلة متخلفة ، على حين لا تستفيد اليهودية من الدين المصرى ، وهى التى نشأت على أرض مصر ، وهاجرت إلى أرض واقعة تحت نفوذ مصر ، وكان زعيم هذه الديانة اليهودية من أتباع الديانة المصرية ، كما يقول، فرويد ؟

وإذا كان انجلز يتحدث عن (الكتاب اليهودى المسمى « بالكتاب المقدس »

فيرى أنه ليس سوى ذكرى تقليد عربى قديم) ص ١٤٤ . فأين هذا الكتاب اليمنى الذى أخذت عنه التوراة ؟

ثم إن الدين اليمنى – (المستنبط) لأهداف سياسية واقتصادية – ارتبط بالحضارة اليمنية وهى (حضارة دنيوية عملية ، اهتمت بالطبيعة والإنسان ، وأولت هذين القطبين فيها جل طاقاتها وقدراتها) ص ١٠١ ، عن طريق بناء السدود وإقامة المشروعات الزراعية والتجارية والعسكرية على حين تتحدث التوراة عن حركة الإنسان بحركة الإله الذى يتابع شعبه المختار بتعاليمه وبحمايته أينما سار . . أليس حديث (التوراة) عن إبراهيم وموسى يوجب القول بأن (التقليد العربى القديم) إنما هو ما تمثل فى صحف إبراهيم الذى كانت رسالته بين مصر والحجاز وفلسطين ، وفى صحف موسى التى صار الشعب اليهودى يحملها فى (التابوت) أينما سار ؟

وإذا كان (اليهود ، عبر تاريخهم قد شكلوا – كما يرى ماركس – مجموعة اجتماعية لها دور اقتصادى محدد بعيد عن الثقافة الرومانتيكية التى تمثلت بالفكرة الأخناتونية فى التوحيد ، ولقد جاء توحيدهم متأثرًا بالتوحيد اليمنى المتشكل عبر ظروفه المادية المحددة) ص ١٤٦ . فمن أين جاء التشابه بين مزامير داود وأناشيد أخناتون ؟ ص ١٤١/١٤٢ وهل كان كل ما جاء فى التوراة والتلمود مطبوعًا بالطابع المادى ؟

يبدو أن ماركس اليهودى – فى سبيل الانتصار لماديته – أخذته الغفلة أو تغافل عن أسفار راعوث وأيوب والجامعة والأمثال والمزامير ونشيد الأنشاد ، وأرمياء ، ومراثى أرمياء وحزقيال ، وزكريا ، من صفحات أدبية راقية فضلا عن التشريع المتمثل فى سفرى اللاويين والعدد .

ولقد نسيت الكاتبة أن اليهود غزوا بدينهم اليمن ، فى عهد (تبع سعد كرب) وكان التوحيد بالإله « يهوه » فى عهد الامبراطورية الفارسية حين تمكن اليهود من أن

يقوموا بدور تجارى أساسى بين مصر وبابل) ص ١٤٧ ، وبهذا تكون اليهودية قد غزت فارس قبل أن تغزو اليمن مع أن فارس كانت تدين بدين له طقوسه وتشريعاته التى ترقى على ماكان باليمن !!

الوحدانية التجريدية عند اليهود واليمنيين . .

ثم إن الكاتبة ضربت صفحًا عن هذا كله وعرضت القضية من زاوية أخرى ، فذكرت (أن الفكر الإنسانى ليس سوى بُنًى أقيم أساسها وهيكلها العام من مجموعة الثقافات الوطنية والقومية ولشعوب وأمم الأرض ، خاصة تلك التى عاشت فترات حضارة وتمدن ، ومن هنا فقد أضاف كل شعب ، بما يملك من عبقرية فكرية ، إلى مجموع معطيات الإنسانية آراء فكرية عقائدية وفلسفية وثقافية وقيمًا حضارية تداولتها البشرية فيما بينها) ص ١٥٠/١٥١ .

(واستطاعت الذهنية الشرقية متجسدة فى الذهن اليهودى ، أن تخوض فى عملية التجريد فى الإيمان بإله متوحد فى ذاته . . وكان اليهود أكثر الناس قدرة على استيعاب نتاجات التداخل بين الحضارات بحكم ظروف الشتات التى عاشوا فيها) .

(وتمكن اليهود من انتزاع شرف السبق التاريخى لذاك الحدث الذهنى الذى شكل مرحلة انعطاف حضارى بالنسبة للإنسان) ص ١٥٠ .

فقد (تلقف اليهود الفلسفة الإغريقية والهيلينية على وجه التحديد، وهم فى الشتات بشغف عظيم ، حين كانوا يبحثون لهم عن حل لفاجعتهم التى حلت بهم بعد السبى البابلى ، فسعوا جادين لإيجاد كيان قومى لهم يجتمع فيه شتاتهم ، وكان لابد من فلسفة وقيم معينة تدفعهم أولا وقبل كل شىء للتماسك خوفًا من الذوبان فى أمم وشعوب الأرض التى وصلوا إليها فى شتاتهم ذلك . . ولم يكن هناك من سلاح غير الدين لإثبات الذات ، وهو وسيلة العصر المعروفة حينها) ص ١٥١ .

. . فإذا عرفنا أن الأسر البابلى تم بعد عهد سليمان ، الذى بلغت الدولة اليهودية

فى عهده أقصى ماكانت تحلم به ، فانقسمت الدولة ، بين رحبعام ويربعام ، إلى يهوذا ، وإسرائيل (٩٢٢ ق . م تقريبا) فلما قويت دولة الآشوريين ، توجه سرجون (٧٢٢ق م) إلى الشام واستولى على السامرة عاصمة إسرائيل ، ونقل كثيرًا من سكانها أسرى، ثم قضى على دولة يهوذا واستولى على القدس .

وحين سقطت القدس فى يد نبوخذ نصر (٥٩٨ ق . م) ساق أمامه الملك يهوياقين والنبى حزقيال ، ومعهما سبعة آلاف رجل مسلح وألف عامل مكبلين بالحديد فكان هذا الأسر البابلى الأول[1] .

وكل هذا تم بعد تاريخ حافل للشعب اليهودى ، منذ خروج موسى به من مصر (١٢١٣ ق . م) إلى أن تولى سليمان ، عهد الاستقرار والازدهار (٩٦٠ – ٩٢٥ ق . م) أى بعد ثلاثة قرون تقريبًا .

فهل نسى اليهود هذا التاريخ تحت أثر النكبات التى لحقت بهم فى زمن الآشوريين والبابليين أم زادتهم تمسكًا به ، حتى أكب الحاخامات على هذا التاريخ يدونونه ويضيفون إليه حتى كانت التوراة التى تحتوى على تاريخ إسرائيل إلى سنة ٢٤٠ ق . م أما عن التلموذ فلم يبدأ تدوينه إلّا فى وقت متأخر يكاد يصل إلى عهد يهوذا هاناسى أحد حاخاماتهم فيما بين ١٩٠ ، ٢٠٠ للميلاد .

إذن فقد كان لليهود دور عقائدى شفهى ومدون قبل أن يصلوا إلى أرض اليمن .

فإذا كان سقراط ، أستاذ أفلاطون قد ولد سنة ٤٦٩ ق . م[2] أى بعد الأسر البابلى بأكثر من قرن من الزمان ، وإذا كان الإسكندر الذى انتشرت الثقافة اليونانية على يديه قد غزا فلسطين سنة ٢٣٢ ق . م فكيف أخذ اليهود عن الفلسفة اليونانية فكرة التجريد ؟

---

(١) انظر للمؤلف : اليهود تاريخًا وعقيدة – كتاب الهلال سنة ١٩٨١ ص ٢١ وما بعدها .

(٢) يذكرون أن حياة سقراط كانت بين (٤٧٠ – ٣٩٩ ق . م) وأفلاطون (٤٢٩ – ٣٤٧ ق . م) وأرسطو ٣٨٤ – ٣٢٢ ق . م) .

وإذا كانت (فكرة التوحيد الموسوية قد بقيت كأثر غامض ومبهم إلا أنه موروث ومستمر يفعل فعله فى الخفاء ، وتوطدت رويداً رويداً سطوته على النفوس إلى أن قدر له فى خاتمة المطاف - أن يحول الإله يهوه إلى إله موسوى ، وأن ينفخ فى الحياة من جديد ديانة كان موسى قد أقامها قبل قرون طوال ثم كان مآلها الهجر) - كما يقول فرويد ص ١٥١/١٥٢ فما الهدف من قولها : (إن ذلك التوحيد الموسوى ليس سوى الوحدانية التجريدية والتى جاءت عبر تلك المصالحة بين القيم الدينية الشرقية التى كانت سائدة آن ذاك وبين الفلسفة الغربية الإغريقية بعد أن تغلغلت فى الأرض العربية ، خاصة المَعْلم اليونانى منها ، ولقد تلقفها الشرق بإيمان عظيم حين رأى فيها المنقذ له من ضياعه بعد أن انهارت حضارته ومدنه العريقة الواحدة بعد الأخرى فقاد ذلك إلى ظهور الفكرة الواحدة كمثال الخير عند أفلاطون ، واللوغوس أو الكلمة عند الرواقيين ، ولقد حمل الفلاسفة اليهود تأثراتهم تلك إلى الديانة اليهودية ، فإذا الإيمان اليهودى بالإله يهوه يمتزج مع تلك الفلسفة التجريدية ليكونا معاً « وحدانية تجريدية » يظهر فيها الله بمظهر جديد ، ليس له رمز ، ولا صورة ، ولا تمثال ، بل هو مفهوم مجرد جاء على لسان موسى) ص ١٥٢ .

وإذا كان ما وصل إليه المزج بين الفكر الشرقى والفكر الغربى هو (مفهوم مجرد جاء على لسان موسى) ففيم كانت هذه الرحلة الشاقة ؟

إن أثر الفكر الهيلينى تجلّى عند (فيلون) من أبناء مدرسة الإسكندرية (الأفلاطونية الحديثة) ولكن فيلون (تخطى أفلاطون بعد أن تم له عملية استيعاب فكرة أفلاطون فى مثال الخير ، فصار هذا المثال إلى ما فوق الواحد ، ليصبح الله أفضل من الفضيلة وأفضل من العلم) ص ١٥٣ ، فهو الذى (يحتوى العناصر ويهيمن عليها ولا يحتويه شيء ، وهو فوق الزمان والمكان لأنه فى كل مكان) ص ١٥٣/١٥٤ .

لكن هذه المعالم جميعاً وصل إليها (الفكر الموسوى) وكل ما زاد على يد فيلون

المتأثر بالمذهب الحلوتى الصوفى الرواقى هو أن (كل شيء مفعم بالإله) ص ١٥٤ وهو بهذا أيضًا يبعد عن الجذور الموسوية ، لكنها شروح تزداد عمقًا وسعة .

فإذا كان الإنسان قد انتقل إلى (المفهوم المجرد) وتوصل إلى (القناعة بالتوحيد أو الوحدانية المطلقة) ، وكان (من جملة تلك المجتمعات المجتمع اليمنى) فإن دور الفكر اليهودى أسبق على الفكر اليونانى الرواقى .

(لقد بدأ ذكر« ذى سموى» فى نص مع الإله الهمذانى «تاب ريام» ثم بدأ فى الابتعاد عن مرافقة آلهة أخرى فى نصوص متأخرة ، يرجع البعض منها إلى ما قبل الميلاد بنصف قرن وقد وصلت تلك العقيدة إلى الكمال اللاهوتى بعد أن صار إله السماء والأرض) .

(كما ظهرت عبادة « الرحمن » فى نفس الفترة التى ظهرت بها عبادة رب السماء ، كما وردت لفظة « الرحيم » فى نصوص صفوية وأخرى سبئية) ص ١٥٦ فهل يعد هذا دليلا على الوحدانية وتعدد الصفات ، لاعلى كثرة الآلهة ، كما يعد دليلا على أثر اليهودية التى دخلت مع (تبع سعد كرب) أو يكون دخول فكرة التوحيد مع حجاج بيت الله الحرام الذى أذن إبراهيم الخليل بالحج إليه من قبل دعوة موسى عليهما السلام بخمسة قرون أو تزيد . ؟

(يذكر الإخباريون وتحفظ لنا الكتب ذكر جماعة عُرفت « بالأحناف » كانت تدعو إلى عبادة الرحمن سكنت اليمن ورفعت صوتها بالتوحيد ، وقد وردت لفظة « حنف » فى النصوص العربية الجنوبية وهى بمعنى « صبأ » أى مال وتأثر بشيء ما) .

(ومازال تاريخ نشوء الحنفية فى اليمن غامضًا ، ومن المحتمل أن تكون امتدادًا لديانة « ذى سموى » التى يعتقد أنها كانت ضمن العبادات السائدة فى القرن الأول قبل الميلاد فى اليمن) .

(وقد كان لعقيدتهم أربعة أركان – كما يذكر الفخر الرازى – هى : حجج

البيت واتباع الحق ، واتباع ملة إبراهيم والإخلاص لله وحده) .

(ولقد استمر ذلك المذهب ينتشر ويتوسع ولم يعد مقصوراً على جماعة من الناس ، وإنما أصبح يمثل تياراً قوياً خاصة قبل ظهور الإسلام بفترة وجيزة ، على رأس ذلك التيار أسماء كبيرة ، كأمية بن أبى الصلت ، وقس بن ساعدة الإيادى ، وأسعد أبو كرب الحميرى ، وعلاف بن شهاب التميمى ، وخالد بن سِنَان العبسى ، وغيرهم وكلهم من بيوتات يمنية وقرشية معروفة . ويبدو أنها كانت بدعوتها تلك تبحث عن مخرج لأزمة الحضارة المنهارة فى جنوب الجزيرة ، ولم تتمكن من العثور على حل لذاك الاختناق الحضارى إلّا فى الدعوة التى خرجت من قلب الجزيرة العربية رافعًا رايتها الرسول العربى محمد بن عبد الله ، عاثرًا على الحل والدواء ، بعد أن عرف المرض العضال الذى أصاب الجزيرة العربية بجنوبها وشمالها .

(واستطاع القائد العبقرى أن يصوغ الروح العربية من جديد ويخلق منها أمة نطقت بلغة واحدة ، وآمنت بفكرة واحدة ، كمقدمات تاريخية لخلق الكيان الواحد لها بأسسه المادية والحضارية ، وليبنى الدولة العربية المركزية الواحدة مستوعبًا الفكر الإنسانى والحضارى بعامة) ص ١٥٨/١٦٠ .

* * *

هذا . . وما أظن هذه الدهاليز الفكرية المتداخلة التى تاهت فيها الكاتبة أكثر من مائة وستين صفحة ، لتصل إلى هذه النتيجة ، فى حاجة إلى تعليق .

٧ التراث والثورة . . .

من الطرائف العراقية أن بعضهم كان يعرّف نفسه قائلا : ثلاثة شين ، يقصد أنه شروق[1] شيعي شيوعي . .

ومعظم شيوعيي العراق من الشيعة ، اتخذوا اللون الأحمر تعبيرًا عن السخط وإرادة الانتقام من الحاكمين (السُّنيين) ، كما أن اللون الأحمر يكسبهم تأييد المعسكر الاشتراكي ماديًّا وسياسيًّا .

ومن المعروف أن (الحسينيات)[2] فى العراق تؤدى دور دولة داخل الدولة ، من الإشراف على التعليم والتوعية والرعاية الاجتماعية ، ومهام أخرى .

وقد تصطبغ دور العبارة فى بلاد أخرى بهذه الصبغة ، لكن الذى يلفت النظر أن كثيرا من حملة الأقلام صاروا يروجون للشيوعية ، تحت شعار السخط الثورى ، والمنهجية العلمية الاشتراكية ، ليس عن إيمان بحق الكادحين من العمال والفلاحين ، وليس عن رغبة فى تحرير البلاد من المظالم والآفات الاجتماعية والسياسية ، وليس عن اقتناع بأن إنجيل ماركس هو خير المذاهب والتشريعات التى ظفر بها الجنس البشرى ، سبيلا إلى الانعتاق من الغيبيات والأساطير المقدسة التى تغل الفكر والإرادة ، وتزيف الطموحات الإنسانية الممثلة فى الحق والخير والجمال والحرية والمساواة . . ليس من أجل أن يصنع الإنسان قدره دون تسلط وهمى ،

---

(١) الشروقيون هم سكان جنوب شرق العراق فى العمارة والناصرية وكربلاء والبصرة .

(٢) الحسينية بمثابة المسجد عند السنيين ، لكنه مسجد يؤدى وظائف اجتماعية وسياسية .

وأن تتحرر إرادته فى تقرير مصيره ، بل لأن هذا الطريق هو (موضة) العصر الذى يكسب الشهرة ، ويعجل بالانتشار .

إن حملة الأقلام الذين يروجون للشيوعية فى العالم يسهل عليهم الوصول إلى مساقط الضوء ، لأن التنظيم الحزبى فى أى من بلاد العالم يسعى جاهدًا من أجل السيطرة على وسائل الإعلام ودور النشر ، تمامًا كما يفعل التنظيم الصهيونى ، وإن كان هذا التنظيم الأخير أكثر حرصًا على أجهزة المال والاقتصاد والسياسة .

وهذا يفسر الإلحاح المستمر على أقلام بعينها ، والإهمال المتعمد ، وإرادة قتل المواهب الأخرى التى ترفض هذا الاتجاه ، أو لم تعرف الطريق إليه .

ولعل تعبير (الشِّللية) فى بلادنا يحمل فى طياته بعض هذه الملامح ، تأسيًّا بهذا الاتجاه الذى عشش وأفرخ أجيالا فى مواطن مختلفة ، أو انعكاسًا لما يدور فى الساحة ، حتى لا يفقد (الآخرون) مواطىء أقدامهم .

* * *

لعل هذه المقدمة تمهد لعرض كتاب (التراث والثورة)[1] لغالى شكرى ، وإن كانت هذه السطور القليلة لا تملك إلّا الإشارة الموجزة ، لكنها تعرّف باتجاه يتحرك بيننا ، ويجد طريقه على رءوس الأشهاد .

والأستاذ غالى شكرى من الدارسين المؤهلين – فى إخلاص شديد – لحمل الأمانة التى حملها شبلى شميل ، وفرح أنطون ، وسلامه موسى ، ولويس عوض ، وهى أمانة التنوير والتطوير ، وخلع أكفان التراث عن هذا الشعب العربى العريق .

وعراقة هذا الشعب العربى تمتد إلى ما وراء (الحركة) الإسلامية ، عبر آلاف السنين ، حيث الحضارة الفرعونية والفينيقية والسومرية والبابلية .

---

(١) دار الطليعة – بيروت – سنة ١٩٧٣

(إن تراثنا أغنى من أن يحد بمرحلة حضارية واحدة ، فمن بابل وآشور ، ومن الفراعنة والبابليين والفينيقيين وغيرهم من بُناة الحضارة القديمة ، ومن اليهودية والمسيحية والإسلام ، وغير هذه الديانات من الرسالات الروحية والاجتماعية والفكرية الكبرى . ينحدر إلينا تراث ضخم ، لم يلق للأسف ما هو جدير به) ص ١٩ .

ولا شك فى أن سعة دائرة التراث تزيد فى ثراء الأمة العربية ، لأنها تعدّد الروافد وتنوّعها ، وتوسّع الينابيع وتعمّقها .

والانفتاح على العالم الأكبر – وبخاصة فى المجال الأدبى – يحرر الفكر العربى من قيود كثيرة ، فلا يربطه بدين ، ولا لغة ولا وطن ، لأن الإنسانية تراثه ، والعالمية مجاله ، والثورة مرامه .

وفى سبيل (تأسيس منهج يصل بين التراث والثورة) ينبغى أن نعلم :

أولا : (أنه (لا سبيل لثورة ثقافية دون أن تشمل قضية « التراث » ، بإعادة نظر جذرية تتناول كافة « المحرمات » التى عانى الفكر العربى من تجاهلها أمدًا طويلا) . ص ١٣ .

ثانيًا : (أن الأصالة هى الواقع ، بكل ما يشتمل عليه من عناصر ، ومن بينها « التراث » ، والمعاصرة هى استخدام المنهج العلمى فى التفكير) .

(فلو اعتبرنا الأصالة هى الواقع بكل شموله وعناصره لرفضنا من التراث الشىء الكثير مما يعوق حركة الواقع وتقدمه ، وتصبح أصالتنا هى ذلك الرفض الواعى للوجه السلبى فى التراث) . ص ١٤/١٥ .

ثالثًا : (أن العودة إلى التراث كالانتماء الحضارى للغرب ، كانا مجرد رد فعل مذعور أمام الرياح القادمة من وراء البحار) . ص ١٦ .

ولهذا كان ضعف قدرة دعاة العودة إلى التراث ، ودعاة الانتماء الحضارى للغرب ، على تبين مواقفهم ، واستبصار أهدافهم .

(إن المصريين الذين كانوا يحلمون مثلا بمصر « فرعونية » ، والسوريين واللبنانيين الذين كانوا يحلمون بالحضارة « الفينيقية » ، والعراقيين الذين كانوا يحلمون ببابل الجديدة – لم تكن لديهم جميعاً إجابة واضحة عن هذا السؤال : ما هى الملامح « الواقعية » لمصر الفرعونية ، أو فينيقيا ، أو سومر التى تريدون بعثها ؟) .

(أما دعاة الفكرة الإسلامية المتطرفة فهم وحدهم الذين امتلكوا وتصوروا واضح المعالم لدولة الإسلام التى يريدونها ، لأن القرآن فى ذاته « تشريع » متكامل السمات للوجود الاجتماعى والسياسى ، وأصحاب هذه الدولة ، الآن ، هم الكتيبة المتقدمة للرجعية العربية ، على جبهة التراث) . ص ١٠ .

رابعاً : (كانت دائرة الفكر والأدب المشغولة بالتراث دائرة ضيقة من خاصة المثقفين ، أما الآن ، فبرامج التعليم من الطفولة حتى الجامعة ، وبرامج الإذاعة والتليفزيون التى تخاطب ملايين الأميين ، والصحافة ودور النشر التى يسيل لعابها أمام الربح السريع ، وتشريعات المجالس النيابية – هذه كلها تنقل القضية من الدائرة الضيقة إلى أوسع الدوائر إطلاقاً ، دائرة الشعب بمختلف طبقاته وطوائفه ومذاهبه واتجاهاته السياسية والاجتماعية والدينية ، وهو الشعب الذى يجد نفسه الآن مطوقاً بقواعد وقيم منحدرة منذ آلاف السنين ، من ناحية ، وتحديات الحياة فى الثلث الأخير من القرن العشرين ، من ناحية أخرى ، ولقد كان شعبنا يعانى مشقة هذا التناقض معاناة حرة ، إن جاز هذا التعبير ، ولكنه الآن – وهو يرى القيم القديمة تأخذ طريقها إلى الدساتير والقوانين – فإن التناقض سيكون حقاً ، لا مجازاً ، بين الحياة والموت ، لا بين القديم والجديد) . ص ٨/٩ .

هكذا يعرض الكاتب قضية التراث ، من خلال خوفه على المجتمع العربى ، أن

يؤدى إلى موته نشر (القيم القديمة) ، التى هى التشريع الإسلامى ، الذى يطالب بالأخذ به نواب الشعب ، باعتبار أن الدولة دينها الإسلام ، لأن الغالبية العظمى من الشعب مسلمون ، ولأن الدور التاريخى لهذه الدولة ، طوال أكثر من ألف عام ، كان تحت راية الإسلام .

وجراثيم (القيم القديمة) التى تعمل على نشرها أجهزة الإعلام والنشر والتعليم والمجالس النيابية – تتجلى خطورتها فى أن (القرآن فى ذاته تشريع متكامل السمات للوجود الاجتماعى والسياسى) ، ولهذا وجب الحذر فى مواجهة هذه الجراثيم القاتلة ، فنعمل على عزلها ، قبل أن نستخدم المصل الواقى .

ولهذا ينبغى إدراك أن (العودة إلى الإسلام ، وليس الإسلام نفسه ، هو « وجهة النظر » الجديرة بالمواجهة ، فى معركة التراث ، بين الثورة والثورة المضادة) . ص ١٠ .

وحتى لا نثير العواصف ، من حيث ندرى ولا ندرى ، ينبغى أن نتبين :

١ – أن (الخطأ الفادح الذى تورط فيه الفكر العربى هو أنه نظر إلى تراثنا نظرة جزئية ، لأنها حددت « مولد » تراثنا بالفتوحات العربية ، وأصبح « الإسلام » وحده هو كل تراثنا) . ص ١٨ .

٢ – أن (الحضارة فى جوهرها « إنسانية » ، لها دورات جدلية ، تعتمد الأخذ والعطاء ، ونحن حين نأخذ من الحضارة الحديثة « لا نستوردها » ولا نطلب من الغرب أن يسدّد دَينًا ، لأن الحضارة حضارتنا كما هى حضارتهم ، بلا زيادة أو نقصان ، والامتناع عن « الأخذ » هو تنكر لتراثنا ، الذى يشكل عنصرًا تاريخيًّا من عناصر تكوين هذه الحضارة ، وهو أيضًا تنكر لقيمة « العطاء » الذى يرفع جباه أجدادنا عاليًا) ص ٢٠ .

(لقد تأثر تراثنا وأثّر ، وأخذ وأعطى ، والضرورة العلمية تقتضى رصد هذه

المجموعة من المؤثرات والتأثيرات المتبادلة ، حتى نحدد البعد الإنسانى العام لتراثنا) ص ٢١ .

٣ – (الفرق بين الذين « يتكلمون » عن إحياء التراث وبين الذين يحيونه بالفعل ، الأولون يقتلون أعظم ما فيه ، بتكفينه فى كهنوت التفاسير والورق المصقول ، والآخرون يهبون أروع ما فيه شرارة الحياة الجديدة المعاصرة ، الأولون فى واقع الأمر يشكلون جبهة الثورة المضادة للتراث ، والآخرون يشكلون طليعة الثورة داخل التراث) ص ٣٣ .

٤ – (إن أقصى ما نستطيعه فى هذا الصدد هو الاستنارة بأدوات البحث العلمى الحديثة فى رؤية التراث رؤية جديدة ، وهو ما ندعوه بإعادة التقييم ، أما فرض المصطلح الجديد على التراث القديم ، بهدف سياسى نبيل ، هو إقناع الآخرين بأن الاشتراكية مثلا ليست غريبة على تراثنا – فهو يحمل من المجافاة لروح العلم ما يبتعد بالمحاولة فى المدى الطويل عن الهدف النبيل ، بل قد يجىء برد فعل عكسى ، نتيجة ما نتوهم أنه « أرض مشتركة » ففوق هذه الأرض يكسب الرجعيون بغير شك ، لأنها فى الأصل أرضهم ، وليست أرضنا) ص ٣٤ .

* * *

بدأ الكاتب بتوسيع دائرة التراث ، ليتخطى ، أو ليغطى على التراث الإسلامى بالتراث الإنسانى ، وعلى التاريخ فى مرحلة مازلنا نحيا امتداداتها ، بالتاريخ العام الذى نستشرف إليه من بعيد .

والتقى بالدكتور تيزينى فى أن (الحضارة فى جوهرها إنسانية ، لها دورات جدلية ، تعتمد الأخذ والعطاء) ، لتصبح الثقافة الاشتراكية – وليست الحضارة الغربية – نابعة من تراثنا ، لا دخيلة ، ولا مستوردة ، ويمكن أن نقول : هذه بضاعتنا رُدّت إلينا ، لكن لا ينبغى أن نقول هذا القول ، حتى لا (يجىء برد فعل

عكسى) على (أرض مشتركة) ، يكسب فوقها (الرجعيون دون شك ، لأنها فى الأصل أرضهم ، وليست أرضنا) .

وانفرد غالى شكرى بما أسماه (الوحدة التاريخية للشعب . . فما يتعذر علينا استنباطه من إحدى مراحل تراثنا قد لا يتعذر العثور عليه من مرحلة أخرى ، أى أن ما لا نجده فى الحضارة السومرية ، أو الفرعونية ، أو الفينيقية ، أو المسيحية ، وما لا نجده فى هذه المراحل الحضارية من تراثنا القومى قد نجده فى الإسلام ، وهكذا) ص ٣٧ .

وهذا ما تمليه فكرة استيحاء التراث فى العمل الأدبى ، وهو ما ليس موضع جدال أو مراء ، حتى من أشد الدارسين تعصبًا ، أو « رجعية » .

لكن الذى هو موضع استنكار ، أن تضيق الدائرة بعد اتساعها ، ليصبح (التراث الإنسانى) هو (تراث الوجه الثورى للحضارة العالمية الحديثة) ، لأننا (أحوج ما نكون إلى التراث الاشتراكى العلمى ، نظرية وتطبيقًا ، هذا التراث هو الذى سيمدنا – على صعيد الحركة – بأدوات التغيير الثورى لواقعنا المتخلف) . ص ٣٩ .

(إن ضيق الاختيار واتساعه متصل أوثق الاتصال بطبيعة الأفق الاقتصادية والاجتماعية للطبقة التى تختار ، فكلما انحصرت مصالحها فى دائرة أنانية ضيقة لم تتسع رؤيتها واختيارها الفكرى لما هو أنفع للمجتمع ككل ، وما هو أكثر فائدة للإنسانية جمعاء) .

(وهكذا ، فالطبقات الثورية ، بطبيعة محتواها الاجتماعى ، هى الشريحة الأكثر انفتاحًا فى رفضها وقبولها لما فى تراثنا وتراث غيرنا من تقاليد وقيم) ص ٤١ .

(وهى – حين تحاول أن تتخطى حدود أزمتها – إنما تحاول أن تنتشل المجتمع كله من الوهدة التى يتردى فيها ، وأن تنقذ الإنسانية مما يهددها فى مكان ما على ظهر هذا الكوكب) ص ٤٢ .

(هكذا نستطيع أن نفهم : لماذا أكبّت أوربا – فى فجر نهضتها – على تراث اليونان والرومان ، وناضلت المسيحية فى عقر دارها ، ونجحت فى فتح عصر جديد ، لا للبرجوازية وحدها ، ولا لأوربا وحدها ، ولكن للإنسانية كلها ، ولماذا أخفق أبسماتيك ، فرعون مصر ٧١٢ – ٦٦٦ ق . م فى دعوته : « عودوا إلى القدماء » ، بإحيائه الشعائر القديمة ، وأساليب الفن القديم ، ولم تكد تمضى مائة سنة حتى كان الغزاة من كل جانب يكتسحون البلاد) . ص ٤٤/٤٣ .

ولا شك فى أن الدعوة إلى الأخذ بالقيم الإسلامية هى (عودة إلى القدماء) ، على طريقة أبسماتيك ، جاء على أثرها الغزاة من الفرنسيين والإنجليز والإسرائيليين ، وتوالت هزائمنا وانتكاساتنا .

ولو أن الدعوة كانت إلى الأخذ بالتراث اليونانى والرومانى ، كما فعلت أوربا ، أو بالتراث الفرعونى والسومرى ، كما ينبغى أن نفعل . . ولو أننا ناضلنا الإسلام (فى عقر داره لنجحنا فى فتح عصر جديد ، لا للبرجوازية وحدها ، ولا للعرب وحدهم ، ولكن للإنسانية كلها) ، عن طريق الاشتراكية العلمية ، والوعى المادى للتاريخ .

(إن تحرير الأرض من الاحتلال يتساوى مع تحرير الإنسان من الفقر والجهل والخوف ، ومن ثم كان التراث الذى تنجز الرجعية مهمة إحيائه ، ويحرص الاستعمار على بقائه وتدعيمه ، هو تراث التفاوت الطبقى ، ومعاداة العلم ، والاستسلام للقهر . إنه التراث الذى يحتاج إلى « الهدم » بمعاول الدراسة العلمية والبحث الموضوعى ، بكشف همزة الوصل بينه وبين القوى الاجتماعية المستفيدة من ركامه الأيديولوجى) ص ٤٥ .

(والتراث فى حياتنا لا يبدأ بالكلام المكتوب أو المخطوط أو المحفوظ . المقروء أو المسموع ، وإنما هو يبدأ بتلك القيم والعادات والتقاليد ذات الطابع العملى ، أى هذه التى تنعكس فى سلوك الأفراد والجماعات انعكاساً فعلياً ، وتجرى فى ممارساتهم

اليومية مجرى الأشياء الطبيعية ، لا من قبيل الشذوذ والاستثناء) ص ٤٦ .

ومن هنا ، فالقيم والعادات والتقاليد الإسلامية لا تمثل – فى إطار المجتمع العربى – إلّا ظاهرة الشذوذ والاستثناء ، أو القشرة التى رسّبتها القرون الأخيرة ، التى لا تكاد تتجاوز خمسة عشر قرنًا . . لكن أصالة الدماء التى تجرى فى دمائنا ، والانطباعات الخيرة التى انغوزت فى سلوكنا ، إنما هى من فعل سبعين قرنًا من الزمان .

(ولقد ثبت – بالدليل القاطع من التجربة التاريخية – أنه ليس صحيحًا أن تتغير القيم تلقائيًّا غداة تغيير الاقتصاد والسياسة) ص ٥٥ .

لهذا ، لا ينبغى أن تشكل (الظاهرة الإسلامية) – بما صحبها من حضارة زاهرة ، امتدت فى خلايا المجتمع ثقافيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا – أى خطر على الكيان العربى الذى واكب التاريخ الإنسانى ، منذ فجر الزمان ، بحضارات شامخة شموخ الأهرام ، خصيبة خصوبة حدائق بابل ، نبيلة نبالة عصر الشهداء .

إن دراسة جادة للأمثال العامية تحدد مسار المجتمع العربى ، على وفق تقاليد ما قبل (الظاهرة الإسلامية) .

ولا ريب فى أن المثل يعبر عن الوعى العميق الذى أصلته التجارب والتفاعلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية خلال رحلة الإنسان الذى عاش على هذه الأرض منذ نشأة الحياة .

وبهذا تصبح المرحلة الإسلامية على هامش حياة الإنسان على هذه الأرض العربية ، ويصبح الوقوف عندها لونًا من التعصب والعنصرية والجمود .

(ولولا أن المواهب الفنية الرئيسية فى الأدب العربى الحديث تنتمى بصورة أو بأخرى إلى اليسار ، بمعانيه المختلفة ، لتوارت إلى الأبد من عقولنا ووجداناتنا أروع ما فى تراثنا من قيم وتقاليد) ص ٦٦ .

لأن دورهم انصرف إلى الكشف عن (القيم والتقاليد الثورية المطمورة فى تراثنا) .

فقد خيمت – منذ المد الإسلامى – على تراثنا الأصيل خيوط عنكبوتية لزجة ، شلّت ، أوكادت ، حركتنا الحرة ، وزيفت ، أوكادت ، معالم حياتنا وتقاليدنا ، وطغت مئات الأقلام الرجعية بركام من التهويمات الميتافيزيقية على حركة الفكر العربى ، حتى كادت تقتل فيه الحياة . . ولولا هذه العناصر الثورية التى كانت تنبعث من حين لآخر ممزقة هذا الركام ، ولولا ما تشكله ((جبهة الصمود والتصدى) فى وجه هذا (الغثاء) الذى يتدفق تدفق السيل – لما آذن فجرنا بهذه الإشراقة التى تتألق من هنا ومن هناك ، ولا تلبث أن تمزق كل أنسجة الظلم والظلام ، معلنة الانتصار العظيم للإنسان الاشتراكى الذى يملك مقومات الحياة الحرة الكريمة .

* * *

إنه – إن تكن (القوى الرجعية) فى الوطن العربى تتجه إلى (بعث « المثل الأعلى » للقيم والسلوك من أركان وأنقاض تلك الفترة الطويلة المظلمة) – فإنه (يتعين على القوى الثورية أن تفعل العكس ، وتبحث عن رموز ثورتها فى الفترات المضيئة ، بالإضافة إلى دراسة الظلام ، وتحليل أسبابه ، وبلورة نتائجه السلبية على الماضى والحاضر والمستقبل) ص ٨٥/٨٦ .

(إن انفتاح المعتزلة على العالم من حولهم ، لم يكن مجرد سياحة فكرية بين الغرائب ، وإنما كان عنصرًا منهجيًّا فى التفكير ، هو أن الموروث من السلف الصالح فقط وحده لا يكفى لحياة الإنسان ، وأن التراث البشرى وحدة واحدة بالتشابه والتناقض معًا ، لذلك فهم ، بدلا من التعريف الشائع لعلم الكلام بأنه « علم يتضمن الحجاج عن القواعد الإيمانية بالأدلة العقلية » ، قلبوا التعريف رأسًا على عقب ، وجعلوا السنة والعقائد فى خدمة العقل ، ومن ثم ظهر فى بداياتهم الأولى

نزعة الاعتماد على العقل ، وإقامة سلطان له ، إلى جانب النصوص المنزلة ، وكان لموقفهم التحررى من إرادة الإنسان ، وتقديس عقله ، ما دفعهم إلى أن يتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، ولكنهم جعلوا الحرية الإنسانية شرطًا لتحمل المسئولية بالثواب والعقاب ، أى أنهم رفضوا فكرة القضاء والقدر ، « إذ كيف يجبر الله عباده على فعل قَدَّرَهُ هو عليهم ، ثم يحاسبهم ، لأنهم فعلوه » ، وقد تطور الأخذ بالعقل عند المعتزلة ثلاث مرات ، الأولى أنه كان أداتهم لفهم الدين ، والثانية أنه أصبح ندًّا للشرع مساويًا له ، وفى الثالثة تغلّب العقل عندهم ، وحاولوا تطويع الوحى فى خدمته .

وهكذا ، لم تعد هناك فى عرفهم « مسلمات يقينية » ، بل أضحى كل شىء قابلا للنظر والنقد ، وحل الاستقراء والاستدلال مكان الإيمان .

ولم يكن المعتزلة مجرد تيار فكرى ، بل كان لهم تنظيمهم السياسى الذى تبلور فى أواخر القرن الأول الهجرى .

وهم بدعوتهم لحرية الإنسان يرونه صاحب الحق فى إقامة وإسقاط السلطة السياسية) ص ٨٧/٨٨ .

* * *

سبق أن تناولنا الرد على هذه الأفكار المفتراه على المعتزلة فى كتابات (طيب تيزينى) ، وتبينا أن (تيزينى) يعمد الى تشويه النصوص ، حتى تخدم أهدافه ، لكن كاتبنا هذا لا يكتفى بترديد ما سبق به (تيزينى) . بل يغالى فيزعم أنه رجع فيما قدم إلى كتاب الملل والنحل (ج ١ ص ٥٨ – ١١٣) ، ومع أنه يذكر هذا الكتاب فى ثبت مراجعة ، ولم يشر فى الهامش إلى الطبعة التى أخذ عنها ، فإن هذه الصفحات تتناول فرق الاعتزال ، وتعرض آراء متنوعة ، بعضها يميل إلى الاعتدال ، وبعضها يميل إلى المغالاة ، لكنها جميعًا لا تكاد تبعد عن الخط

الإسلامى العام ، كما سبق بيانه عند عرض كتاب (مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط) .

ومن المغالاة فى التزييف ما يردده عن (عارف تامر) من أن القرامطة (قد تأسست دعوتهم على قواعد اجتماعية واقتصادية . « فكان من أهدافها القضاء على استغلال الانسان للإنسان ، ونزع الأملاك العقارية الفردية الواسعة ، ومصادرة الإيرادات الطائلة الخاصة لمصلحة الدولة ، وفرض ضرائب معقولة متدرجة فى الضخامة ، وإلغاء قانون مبدأ الوراثة ، ومصادرة أملاك المهاجرين والعصاة ، ووضع جميع وسائل النقل والمواصلات تحت تصرف الدولة ، وزيادة المصانع الوطنية وآلات الإنتاج ، وإصلاح الأرض المجدبة ، وتحسين المزروعة منها ، وفرض العمل الإجبارى على جميع الأفراد ووصل العمل الزراعى بالصناعى ، وإقامة نظام شورى قائم على مجلس خاضع للانتخاب الجماعى يحل محل الملكية الوراثية ، ونسف نظام الاستثناء بين الطبقات ، وتغيير العقلية السائدة المرتكزة فى كل شىء على الدين وكل هذا يهدد بالفناء ») ص ٨٩ .

هذا مع أن الحقيقة لا تتجاوز الضرب على الأوتار التى تثير الجماهير المعانية والمتشوقة إلى الانتقام من نظام الحكم الذى خضع للأتراك ، وتفشت فيه عوامل الفساد المختلفة .

وعمل القرامطة وغيرهم لا يكاد يختلف فى شىء عمّا كان يفعل الصعاليك وقطاع الطريق .

لقد نهض بهذا (التنظيم) عناصر فارسيةموتورة وحاقدة وحالمة ، اتخذت (التشيع) رداءً ، ومع ذلك أحلت للأتباع ترك الفرائض الدينية ، كما أحلت النبيذ والخمر ، واتخذت بيت المقدس قبلة ومحجًا واتخذت فى مراحلها الأولى نظام الشركة فى الأموال ، لكنها ما لبثت أن استخدمت الإغارة والنهب والسلب ، وهاجمت قوافل الحجاج ، وقتلت عشرات الألوف ، وسرقت كسوة الكعبة ، ونهبت التحف

والكنوز ، من البيت الحرام ، واقتلعت الحجر الأسود ، وذهبت به إلى هجر ، وأصبحت سرطانًا فى جسم الأمة ، يتحرك ما بين البحرين والعراق والشام ، حتى قال أحد قادتهم ، أبو طاهر الجنابى :

أنا الله ، وبالله أنا يخلق الخلق ، وأفنيهم أنا

فإذا كان هذا هو النموذج الثورى فى التراث ، وكما فعل حسين قاسم عزيز من البابكية[1] دعاة العدالة الاجتماعية — فإن مفهوم الثورة الاشتراكية يتحدد فى مجرد استغلال الكادحين والمطحونين للانتقام أبشع الانتقام من النظام الاجتماعى ، بدلا من العمل على إصلاحه .

وللأسف هذا المظهر المأساوى الشرير هو ما شد الانتباه إليه ، وكان عمل (الثوريين) على إحيائه وإشاعته .

(فالذى يحتاج حقًّا إلى إحياء هو بعض المواقف النادرة فى التراث ، نأخذ منها القيمة والشكل وزاوية النظر ، أى المنهج ، دون المضمون الذى لا علاقة له بعصرنا وإنساننا) ص ٩٨ .

وهذا المنهج يتحدد فى تخريب (القيم التراثية) ، كما يتحدد فى تخريب القيم الحضارية المعاصرة ، فيما عدا ما يمس (المجتمع الاشتراكى) .

ويتمثل هذا التخريب فى الإساءة والنيل من كل ما هو عظيم .

(فنظرية الخلود الكامنة وراء التحنيط والأهرام موقف هروبى من الموت ، ورؤية غيبية للحياة) ص ٦٧ . بدلا من أن تكون رمزًا للانتصار على الموت ، وإيمانًا بالإنسان القادر على التحدى بالعمل والبناء ، والرغبة فى تجدد الحياة ، حتى لا يكون كفاحنا فى الحياة الأولى مجرد نشاط لا تحكمه قيمة ، ولا تسدده عدالة ، ولا يتوجه ثواب أو عقاب .

---

(١) رسالة لنيل الدكتوراه من جامعة موسكو سنة ١٩٦٦ — مكتبة النهضة — بغداد — بلا تاريخ

(والتراث الإسلامى بقوانينه وتشريعاته يضع المرأة فى منزلة مهينة فالرجال قوامون عليها ، وحصتها فى الميراث وحضانتها للأطفال ، إلى غير ذلك من قوانين العبودية القديمة التى ورثناها ، بالرغم من كل ما حققته المرأة فى الحياة الدنيا ، من حرية اقتصادية وحمْل للمسئولية) ص ٩٩ .

وللأسف ، هذا الوهم العابث يتكىء على ما جاء فى (تجديد الفكر العربى) للدكتور زكى نجيب محمود (ص ٧٩ — ٨٠) ، على حين من يقرأ قراءة عابرة ما ورد فى السور القرآنية (النساء والمائدة والنحل والنور) يجد تسوية كاملة بين الرجل والمرأة أمام القانون ، وفى شئون المسئولية والجزاء فى الدنيا والآخرة ، وفى الحقوق المدنية بمختلف أنواعها .

فللمرأة — فى نظر الإسلام — شخصيتها المدنية المستقلة عن شخصية أبيها — أو من هى تحت رعايته ، وقد ذهب أبو حنيفة إلى أن للمرأة أن تزوج نفسها متى شاءت ، بشرط ألّا تتزوج إلّا بكفء ، وليس لوليها الاعتراض إلّا عند عدم الكفاءة ، وأباحَ للمتوفى عنها زوجها — إذا كانت بالغة عاقلة — أن تتزوج بمن تشاء ، وأحاط حقوق القاصرات من البنات بسياج من الحماية والرعاية ، والمرأة المسلمة بعد زواجها تحتفظ باسمها واسم أسرتها وجميع حقوقها المدنية ، وبأهليتها فى تحمل الالتزامات ، وإجراء مختلف العقود من بيع وشراء ورهن وهبة ووصية ، وما إلى ذلك ، وتحتفظ بحقها فى التملك تملكًا مستقلا عن غيرها ، ولا يجوز للزوج أن يأخذ شيئًا من مالها ، قل ذلك الشىء أو كثر ، ولا يحل له أن يتصرف فى شىء من مالها إلّا إذا أذنت له بذلك ، أو وكلته فى إجراء عقد بالنيابة عنها ، ولها حق أن تلغى وكالته وتوكل غيره متى شاءت .

ولم يفرق الإسلام بين الرجل والمرأة إلّا حيث تدعو إلى هذه التفرقة طبيعة كل من الجنسين وأعبائه فى الحياة ، وما يصلح له ، وكفالة المصلحة العامة ، ومصلحة الأسرة ، ومصلحة المرأة نفسها .

وسوى الإسلام بين الرجل والمرأة فى حق التعليم والثقافة ، بل إنه ليوجب عليها ذلك فى الحدود اللازمة لوقوفها على أمور دينها وحسن قيامها بوظائف الحياة .

وسوى الإسلام كذلك بين الرجل والمرأة فى حق العمل ، فأباح لها أن تضطلع بالوظائف والأعمال المشروعة التى تحسن أداءها ، ولا تتنافر مع طبيعتها ، ولم يعتبر هذا الحق إلّا بما يحفظ للمرأة كرامتها ، ويصونها عن التبذل ، وينأى بها عن كل ما يتنافى مع الخلق الكريم .

ولها الحق فى أن تباشر السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية[1]

فهل حققت المرأة الأوربية – مع ما وصلت إليه الحضارة الأوربية اليوم ما تحقق للمرأة المسلمة ؟

أمّا عن المرأة فى البلدان الاشتراكية ، فما أطول الحديث عن هوانها وقسوة معاناتها . ولا حاجة إلى الحديث عن المرأة قبل التشريع الإسلامى ، لأنه لا مجال للمقارنة بين ما كانت عليه وما صارت إليه .

أما عن (الحرية الفكرية) فى الإسلام ، و (الحرية الاجتماعية) ، وأما عن (روح الإبداع والخلق والمبادرة) التى توكأ فى غمزها على الدكتور زكى نجيب محمود ، فإن من الخير للسيد (الباحث) أن يرجع إلى كتاب (مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط) ، لصاحبه الدكتور طيب تيزينى ، الذى وصفه بأن (الموضوعية القريبة من روح العلم الطبيعى هى أداته الرئيسية الأولى فى الفرز والتبويب) ، وأنه (تابع العلاقة بين الفكر والواقع متابعة ميكروسكوبية مذهلة) ، وأن (هذا الشكل العلمى الدقيق هو الذى أثمر النتائج العلمية الدقيقة التى أتت بدورها برهانًا ساطعًا على صحة القوانين الأساسية للفكر المادى التاريخى الجدلى) .

---

(١) انظر للدكتور على عبد الواحد وافى كتابيه : المساواة فى الإسلام ، والمرأة فى الإسلام ، وللأستاذ العقاد كتابيه : المرأة فى القرآن ، وحقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، وهى من الكتب الشائعة التداول .

ص ١١١/١١٠ . ولعله يتواضع ويقرأ عرضنا لهذا الكتاب ، لعله يتعرف إلى الحقيقة ، دون أن يجهد نفسه فى قراءة ما كتب الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة والأدباء والعلماء فى دولة الإسلام .

ولعله (من الطريف أن كاتبًا أمريكيًا يدعى « كامب ولفريد سميث » أصدر كتابًا بعنوان : « الإسلام فى العصر الحديث » Islam in Modern History ، عن جامعة مونتريال بكندا ، وبمعرفة مؤسسة روكفلر ، يرى هو الآخر أنه لاخلاص للبشرية إلّا باعتناق الإسلام) . هامش ص ١٦٥ .

ولم يكن سميث وحده فى هذه الدعوة ، فما أكثر الذين دخلوا فى الإسلام ، من أبناء الحضارة المعاصرة ، ولعل السيد الباحث يكون قد سمع بما كتبه المستشرقون عن (التراث الإسلامى) و (دائرة المعارف الإسلامية) ، إذا لم يكن قد سمع عن كتابات عبد الكريم جرمانيوس المجرى ، والشيخ عبد الواحد رينيه جينو الفرنسى ، والدكتور موريس بوكاى الطبيب الفرنسى المشهور ، وصاحب كتاب (القرآن والتوراة والإنجيل والعلم) ، وكثير كثير ممن دخلوا فى الإسلام ، أو ممن آمنوا بهذا الفكر العظيم أمثال ماسينون ونولدكه وبروكلمان ومرجليوث ومكدونالد وكراتشكوفسكى وآسين بلاثيوس ، فضلا عمّا كتبه جوته وكارليل .

أما أن يتكئ على فكر الدكتور زكى نجيب محمود الذى يصفه بما وصفه به طيب تيزينى من أنه (يفتقد الاتساق الداخلى ، فبين عناصره يضم بعضًا من أفكار عصر التنوير ، وبعضًا من أركان الوضعية المنطقية والبراجماتية والتجريبية ، والمادية الديناميكية ، فى وقت واحد) حتّى (تناقضت كثير من النتائج مع المقدمات) ص ١٠٤ – فهذا هو العبث بعينه ، وكان أولى به أن يرجع – فى مجال الفكر الإسلامى – إلى المفكرين الإسلاميين ، أو إلى مصادر هذا الفكر ، حتى يكون على بينة من الأمر ، وهذا من بديهيات (المنهجية العلمية) . . ولعله إذا قرأ

شيئًا من هذا كله يقول بقول الدكتور عبد العزيز كامل : (لا أستطيع أن أفرق ما بين فكر إسلامى وفكر إنسانى) ص ١٧١ .

لكن الكاتب الفاضل اعتمد على ما جاء عَرَضًا فى قلم الدكتور حسين فوزى أو توفيق الحكيم أو أحمد بهاء الدين ، وغيرهم من غير المعنيين بالفكر الإسلامى ، أو الدارسين له .. وهذا هو التجاوز ..

* * *

والأستاذ الباحث يردد أفكار الدكتور تيزينى فى كثير مما عرض له ، وينهج نهجه فى تناول الأفكار أو الأيديولوجيات السائدة ، فى محاولة تقديمها بالطريقة التى تخدم هدفه .

فهو يزعم (أن الذى يرى فى القرآن خلاصًا فرديًّا لذاته محاصر كل لحظة فى حياته اليومية بما يخدش حياء صوفيته هذه ، بما يتناقض معها ، لأنه لا يعيش فى الفضاء المجرد ، وإنما هو يحيا فى إطار مجموعة من العلاقات الاجتماعية التى لا تتفق فى الكثير أو فى القليل مع إيمانه ورغبته فى السلوك وفق هذا الإيمان) ص ١٩٢ . ويتجاهل دور الأنبياء والرسل ، وكأنه يريد أن يخضع الدين لنقائص المجتمع ومباذله وآفاته ، أو كأنه يريد مجتمعًا لا يخضع لقوانين تحق الحق وتبطل الباطل ، وإنما تسيره الغرائز والعواطف الدنيا ، أو كأنه يرى أن يخضع المرء لسلبيات المجتمع ، لا أن يقاومها ، فيأمر بالمعروف ، وينهى عن المنكر .

ويزعم (أن الذين طبقوا أو يطبقون أو سيطبقون القرآن هم « بشر » ، بكل معنى الكلمة ، فإمّا أن نفترض أنهم معصومون من الخطأ ، بحيث إن العنصر الإلٰهى فيهم هو الذى سيتعامل مع النص الإلٰهى ، وإمّا أنهم معرضون للخطأ ، وفى الحالة الأولى يبرز السؤال عمن هو الوصى الإلٰهى الذى سيختار مبعوث العناية الإلهية ، وفى الحالة الثانية يبرز السؤال عمن سننسب إليه الخطأ إذا وقع ، وإذا تراكمت الأخطاء فأين المنقذ من الضلال ؟) .

ويعلق ساخرًا متهكمًا : (ربما كان الحل هو أن « يُسْلِم » العالم كله ، ولكن حتى يتم ذلك فإن تحديات العصر قد تكون قد أنجزت مهمتها ، وألقت بنا فى مزبلة التاريخ) ص ١٩٣ .

ونسى ، أو تناسى أن العقائد الإسلامية لا تختلف فى جوهرها عن العقائد التى جاء بها موسى وعيسى والأنبياء والرسل من قبلها ، وأن التشريعات الإسلامية إنما جاءت عن طريق إنسان (يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق) . ويتعامل مع الخير والشر ، فينصر الحق ويزهق الباطل ، ثم إنّ التشريعات الإسلامية ليست من أفق سماوى فقط ، فقد اشترك فى صياغتها وتفصيلها وتطويرها العنصر البشرى . فحديث الرسول وعمله ، وما أجمع عليه الصحابة ، بل ما يجمع عليه العلماء فى أى زمان ، إنما هو من التشريع ، ثم إن باب الاجتهاد مفتوح أمام القادرين من العلماء ليطوروا الفكر الإسلامى بما يتلاءم والتطورات الاجتماعية المستمرة ، والتمسك بالتعاليم الإسلامية هو الذى انتقل بحفنة من أبناء الصحراء إلى قمة المسئولية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية فى أزهى العصور الحضارية . ولا يغيب عن فكر السيد الباحث أن جميع الحضارات القديمة ، أصبحت فى ذمة التاريخ . ما عدا الحضارة الإسلامية التى ظلت على مدى ألف وأربعمائة عام تعمل عملها وتجدد شبابها . . وليس خافيًا ما يجرى اليوم على الساحة العالمية من محاولات الانبعاث الإسلامى ، فى تحرك الفكر ، وتحرك الجماهير العريضة من الشباب المثقف الواعى ، وفى تحرك الدول والحكومات ، وهذا هو الذى يربط ما بين السيد الباحث وسادته وبين (مزبلة التاريخ) .

ويعيب على من (يرى فى القرآن وبقية عناصر التراث الإسلامى « منهجًا » فى التفكير أقرب إلى ما نسميه الآن « دليل عمل ») !! ص ١٩٤ .

فإذا كان أصحاب هذا (المنهج) يرون صلاحيته للحياة ، وقدرته على تحقيق الخير للبشرية ، فماذا يحول دون الأخذ به ، وتطبيق تعاليمه ؟

كيف نصادر من يدعو إلى الحق ، وإنهم ليرون أنفسهم على حق ، مستندين إلى تجربة طويلة ناجحة ، على حين نصفق لباطل هذا المجتمع الحديث الذى يقر قيام العصابات المسلحة بالاستيلاء على نظم الحكم ، ويعترف بشرعيتها ، ما دامت قادرة على فرض سيطرتها المستمدة من السلاح ؟

ألا تقوم النظم الاشتراكية بقتل الملايين ، وتهجير وتشريد شعوب عن أراضيها ، لمجرد أنها ترفض الإلحاد وتخريب الذمم والقيم ؟ وفى سبيل أى غاية يحدث هذا ؟ أليس من أجل تسييد وتسلط ، لا دكتاتورية الطبقة ، بل فئة حاقدة ناقمة من هذه الطبقة ؟

فهل يلعن النور وينصر الظلام إلّا الصم البكم العمى الذين لا يعقلون ؟!

* * *

ثم . . يدعو بدعوة سادته – متكئًا على كاتب مغربى يدعى مصطفى النهيرى إلى الفصل بين الدين والدولة ، فيقول : (إذا كانت السلطة الدينية ترغب رغبة حقيقية فى حماية الدين الحقيقى فما عليها إلّا أن تفك ارتباطها بالسلطة ، وتخاطبها من موقع الشعب البسيط المؤمن القادر على تَسْيِيج أى إيمان ، يرفع صوته هو ، ويجسد مطالبه هو) ص ٢٠٣ .

فإذا رفع (الشعب البسيط المؤمن القادر على تسييج أى إيمان) صوته فى وجه السلطة ، (وجسد مطالبه) ولم تستجب السلطة ، فماذا يحدث يا أيها اللبيب ؟!

* * *

ويمضى فى عرض أفكار شيعته التى لا تكاد تضيف جديدًا إلى ما سبق تناوله ، مرددًا آراء لا يملكها بصورة من يملكها ، لمجرد التدليل على أن (المفهوم الماركسى للتراث والعصر هو المرشح الوحيد للنضال ، لا لإنجاز المهام الاشتراكية فحسب ، بل لإنجاز ما لم تستطع البورجوازية نفسها تحقيقه ، كقيام الدولة العلمانية) ص ٢١٠ .

٨ أما بعد . . .

فمن خلال عرض أفكار عدد من كتّاب اليسار ، والتعليق عليها ، كان هذا الحوار . .

وهو – فى جملته – لا يقوم على رفض كل ما يقدّم اليسار ، بل يدعو إلى الأخذ بالمرونة ، وسعة الأفق ، والحرص على المكتسبات التى تتجلى فى هذا الفكر ، . وإلى أن نحسن اللقاء به ، والانتصاف منه . . .

. لا نطالب بأكثر من الحد من المغالاة فى (التبعية) ، بحيث تضيع معالم الشخصية العربية ، ولا تكاد تعدو أن تكون ظلا باهتًا يتحرك بحركة السادة القابعين فى موسكو أو بكين ، أو بوقًا يجسم كل فحيح الآخرين .

ولا مجال لإنكار أن اليساريين العرب يمثلون نخبة ذكية ، ذات قدرة واضحة على اكتساب المعرفة ، لكنها – مع واقع السخط والنقمة لما أصاب العالم العربى من الاستبداد والجشع الاستعمارى ، أو لما أصاب الأقاليم العربية من تحكم فردى مهين ، واستنزاف للقوى خلف تطلعات عنترية ، أو لما أصاب أفراد (النخبة) من هوان الحياة ، وقسوة التباين الطبقى ، والتوزيع غير العادل للثروات – مالت هذه (النخبة) كل الميل نحو التطرف الحاقد ، الذى يسهل عليه أن يحرق كل نبتة خضراء ، فى سبيل أن ينال من الاستعمار الذى يملك المقدرات ، أو من المستبد الذى يفرض الظلم والظلام ، أو من الإقطاعى الذى تقتله التخمة ، فى حين يقتل الآخرين الجوعُ .

لهذا قد يجدون قدرًا من التعاطف ، وقد يرغب القارئ فى تشجيعهم ،

والتصفيق لهم ، لكن مع إحساس بالغ بالرثاء ، ومزيد من الأسى والأسف ، لأن ضياع هذه المواهب القادرة على العطاء الخصيب ، وتبديد هذه الطاقات على مذابح الشيطان ، إنما هو بعض المؤامرة الاستعمارية التى تعمل على تخريب العقول والقلوب والذمم ، حتى تصل إلى الفريسة مثخنة الجراح سهلة التناول .

إن من هوان أمرنا أن صرنا نخرّب بيوتنا بأيدينا ، وما أيسر الهدم ، وما ألذ الانتقام والتشفى،ونحن بمواريث القبيلة ، تحكمنا عادة الثأر ، وأن نتفانى على طريقة حرب البسوس وداحس والغبراء . . لهذا ، ننال من أنفسنا أكثر مما ينال منا أعداؤنا .

على خريطة اليوم كل العرب يتناحرون بأقدام موحلة ، فى مستنقعات لبنان ، وفى الصحراءالمغربية ، وعلى الحدود بين إيران والعراق ، فضلا عن حشود واستنزاف قوى ، على حدود سوريا والأردن ، والعراق وسوريا ، واليمن الشمالى والجنوبى ، وبين جنوب اليمن وعمان ، وبين مصر وليبيا ، وبين ليبيا والسودان ، وبين ليبياوتونس ، بالإضافة إلى جنود عرب يحاربون ضد إرتريا والصومال ! !

فماذا يطلب الاستعمار الأحمر أو الأزرق أكثر من هذا ؟!

إن العدو التقليدى ، إسرائيل ، لم تصبه من السهام العربية ، ولم تجتمع من حوله قبضة العرب ، ولم تحتدم النفوس ضده ، بهذا القدر الذى يدور على سعة الساحة العربية ، المحترقة بأيد عربية .

لهذا ، أناشد اليساريين ، وغير اليساريين ، من أولئك الذين يندفعون إلى الهدم دون تبصر ، ودون تفكر فى مدى هذه السهام المسمومة .

أناشدهم أن يثوبوا إلى رشدهم ، وأن يتدبروا أمر بلادهم .

إن ما يحدث فى أفغانستان ليس بعيداً من الخليج ، وما يحدث فى أثيوبيا ليس بعيداً من السودان ، وما يحدث فى اليمن الجنوبى ليس على مرمى بعيد من الحرمين .

والمخالب الحمراء ليست بعيدة من المغرب وسوريا والعراق .

فاتقوا الله فى أنفسكم ، وفى عروبتكم ، وفى دينكم . .

إنكم لا ترقصون على صفيح ساخن ، ولا تستدفئون على حرائق الجيران .

لقد شبت النار فى ثيابكم ، يا أيها الواهمون ! !

د . كامل سعفان

٤ إبريل ١٩٨٢ م .

الفهرست

للمؤلف

كتب مطبوعة :

١ – المنهج البيانى فى التفسير الحديث للقرآن الكريم	الأنجلو المصرية
٢ – أمين الخولى فى مناهج تجديده	المجلس الأعلى للفنون والآداب
٣ – سبحان الله	دار المعارف
٤ – اليهود تاريخا وعقيدة	دار الهلال
٥ – فى مرقص الظلال (شعر)	توزيع دار المعارف
٦ – حتى تعود الابتسامة (شعر)	المجلس الأعلى للثقافة
٧ – أمين الخولى ، حياته وأعماله	الهيئة العامة للكتاب

كتب تحت الطبع :

١ – التراث ، واجبنا نحوه	الأنجلو المصرية
٢ – الأرض لا تنبت أغصانا جافة (شعر)	الهيئة العامة للكتاب

